

Año 7,

Núm. 16

2002

DEYCRIT  **Repositorio** 

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez Fernández

En la sección **ESTUDIO** se recoge el trabajo de **Paulo Ghiraldelli Jr** y **Alberto Tosi Rodríguez** “**Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática**”. Ellos destacan lo que hay de próximo y de lejano en el pensamiento de Rorty con autores como Quine, Davidson, Habermas y Marx. La reflexión que hace Rorty acerca de la “verdad” supera notablemente cualquier determinismo empírico; cualquier “verdad” responde a un sistema de significación, que excede el referente semántico, donde lo “verdadero” está en relación con la construcción social y política de la realidad como lenguaje. Por otra parte, para Rorty, la democracia liberal, en tanto un sistema de acciones contingentes, sin supuestos de ninguna naturaleza, es el escenario que permite el desarrollo de la real condición humana a través de un conjunto de interacciones que serán orientadas por las prácticas lingüísticas de los actores políticos.

Ghiraldelli Jr y Tosi Rodríguez se han dedicado, en los últimos años, a una pionera labor de traducción e investigación, en lengua portuguesa, sobre el pensamiento filosófico de Richard Rorty. Gracias a ellos, el interés que se viene dando en la América Latina por las tesis neopragmáticas que Rorty ha desarrollado en torno a la contingencia del lenguaje y a la desfundamentación de la razón, se acrecienta cada vez más. Los exhaustivos análisis y pertinentes críticas no se han hecho esperar. Hoy por hoy, Rorty, al igual que Apel, Habermas y Derrida, es un autor con el que los filósofos latinoamericanos mantienen un fecundo diálogo acerca de los fines de la racionalidad moderna.

La sección **ARTÍCULOS**, se abre con el excelente análisis crítico de **Richard Rorty** sobre “**A pragmatist view of contemporary analytic philosophy**”. La tradición realista siempre ha considerado que el conocimiento es sólo una inferencia de la realidad. De esta manera se construye una estructura representacionista del mundo, considerada *per se* como unívoca y científica. Este es el *a priori* de la filosofía moderna, que tiende un puente de objetivismos para acercar la razón a la realidad. El antirrepresentacionalismo se opone a este punto de vista cognoscitivo, porque considera que tal realidad objetiva no existe, sino que es producto de nuestro lenguaje, del sentido con el que nosotros nos abrimos al mundo para llenarlo de significados y realizar la interpretación. La verdad como una teoría de la correspondencia con la realidad, es insuficiente y refutable. El conocimiento se nutre de procesos sociales y culturales, históricos y políticos, y está sujeto a una continua transformación del léxico que es capaz de relativizar y hacer contingentes las verdades de los “hechos”. Este cuestionamiento genera una incertidumbre en el positivismo científico y en los métodos de la filosofía analítica. La tesis metafilosóficas que plantea Rorty destacan la relación entre lenguaje y realidad, desde una postura holística y contextualizadora.

Maritza Montero en su artículo “**Construcción del Otro, liberación de sí mismo**”, nos proporciona una clara interpretación del reconocimiento del otro, como sujeto de la comprensión histórica y filosófica. La identificación del otro y sus saberes, su universo subjetivo, es de innegable importancia para la construcción de una ontología y una epistemología de las relaciones humanas. El otro como descubridor y constituyente del sí mismo, resulta ser la relación de complemento y coexistencia necesaria para una individualidad que está en proceso de superar las objetivaciones del sujeto cognoscente, en un plano de libertad y alteridad. El otro no

puede seguir siendo considerado como lo anónimo, lo oculto, lo represivo; es manifestación plena de una analéctica, en la que es aceptado como un ser vivo diferente, de otra manera la totalidad social no sería posible. La importancia de la inclusión del otro en los procesos teóricos de las ciencias sociales, contribuirá notablemente al discurso humanizador y liberador que tanta falta hace en las sociedades modernas

Por su parte, **Orlando Villalobos Finol**, en su trabajo **“El concepto de verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación”**, destaca la importancia que tiene este concepto en una sociedad cuyo avance tecnológico, ha construido un poder mediático no siempre comprometido con la veracidad de los hechos que se producen en la realidad social, y que terminan tergiversados por intereses que en nada benefician el desarrollo de la opinión pública. Al decir de Arendt, a la verdad se le opone la mentira, que es intencional y organizada. Su finalidad es producir un mensaje que niegue y se superponga a la verdad de hecho, bien sea a través de un discurso propagandístico de carácter autoritario o de signos y representaciones simbólicas con las que falsear la realidad y acomodarla a los fines que el emisor que controla los medios desea imponer. En política, la mentira o la falsedad ha ido ganando terreno, al deslegitimar la verdad de hecho como desideratum de una convivencia social honesta. La mentira está al servicio de la manipulación y del control social, incluso del autengaño, y los medios de comunicación social están contribuyendo a producir y justificar una imagen de la realidad que no se corresponde con la verdad de hecho.

Leonardo Boff, renombrado teólogo de la liberación, nos hace un pertinente análisis sobre **“As idades da globalização”**. El autor se vale de una terminología paleontológica para caracterizar las edades de la globalización, de la tiranosáurica a la ecozoica, luego pasa a considerar la globalización frente a los desafíos de la teología de la liberación, en particular el asunto de la antropogénesis, la mundialización del mercado, la globalización de la política y de la espiritualidad.

Para Boff la globalización es un proceso histórico lleno de contradicciones y exclusiones sociales que ha terminado por imponerse a pesar de las críticas que suscita. Por eso se hace necesario continuar la lucha por el reconocimiento de los derechos humanos que le son negados a la mayoría ciudadana de este mundo, hasta lograr globalizar la condición humana que proyecte una sociedad más plural, democrática, ética, donde se den cabida a los derechos de la Tierra. Por último, considera este teólogo brasileño que frente a la globalización del mercado y de la política, debemos globalizar la espiritualidad como un modo de resistencia, ya que por la degradación de la vida del planeta la vida de los seres humanos corre riesgo de extinción (ecocidio: muerte de los ecosistemas; biocidio: muerte de las especies vivas; y geocidio: muerte de la Tierra-Gaia). La nueva conciencia planetaria nos habla de cómo todos estamos integrados y orgánicamente relacionados, esta es la principal fuerza de liberación de la que disponen las víctimas de este sistema irracional. Un verdadero cristianismo comprometido con esta realidad, abriría caminos a una libertad mundial donde reinen más las convergencias y se extingan las diferencias.

Anna Quintanas Feixas afirma y demuestra, en su artículo **“Del mito del hombre democrático a la nueva Internacional civil”**, que la democracia social y política continua siendo un mito, que no es una realidad. Las sociedades están penetradas y atravesadas por una concepción economicista del mercado y del capital. Éste lo regula casi todo, impidiendo una verdadera acción ciudadana en la participación de las decisiones públicas. Todo queda subordinado al “pensamiento único”; unidireccionalidad de las leyes de intercambio propuestas por los grandes organismos internacionales de la economía neoliberal del Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, etc: iguales medios para todos a fin de garantizar el beneficio de los fines para unos pocos. No hay variaciones posibles, es el cierre de la sociedad totalitaria según Marcuse. La

ausencia del intervencionismo estatal, la desreglamentación y privatización se convierten en los principios básicos de la competencia y la sobredimensión de lo económico a lo político. La globalización ha venido a garantizar la libre circulación interplanetaria de capitales y producción de plusvalía, el fenómeno de la transnacionalidad reproduce los problemas a escala mundial, escapando al control físico y geográfico de las soluciones locales. La impotencia de los sectores institucionales que cohabitan en la sociedad civil, p. ej., los partidos políticos, etc, se manifiesta en la pérdida por completo de su capacidad de dirección y mando. Ahora son los grandes capitales los que impactan las regulaciones económicas, y son ellos los que influyen en las decisiones y acuerdos políticos. La humanidad está en la encrucijada, parece que sólo sectores minoritarios están en capacidad de advertir que estamos atrapados en el mismo destino de terror y miseria. Se trata, entonces, de generalizar una contrapropuesta a la globalización, desde una crítica solidaria y de vanguardia, que nos permita fundar una nueva civilidad internacional.

Imelda Rincón Finol, pone de relieve un tema de gran actualidad para la sociedad venezolana y que está recogido en la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999). Bajo el título **“De una educación para la revolución hacia una revolución de la educación”**, la primera mujer rectora de nuestra Magna Casa de Estudios, llama nuestra atención sobre la idea de que “la educación es un derecho humano y un deber constitutivo de la raíz más esencial de la democracia”, avalado íntegramente por la normativa constitucional, a fin de garantizar el desarrollo de una ciudadanía que esté en capacidad moral, intelectual y humana de responder a los desafíos de una sociedad traumatizada y degenerada por la conflictividad social y la perversa diatriba política.

Maldonado Finol, se basa en el ideario republicano del historiador Rafael Fernández Heres, para afirmar el carácter revolucionario de la gesta libertadora, que se traduce en una sociedad democrática en la que el pueblo tiene garantizados todos sus derechos de libertad, igualdad, propiedad y seguridad. De igual manera a una instrucción pública que diera paso a una acción ciudadana responsable y consecuente con el proceso político independentista. La Sociedad Patriótica, es uno de los medios principales para el desarrollo de esa nueva conciencia política de la época. También las escuelas contribuirán, por su lado, al desarrollo de una conducta republicana favorable a los principios democráticos en los que se sustenta la nueva República. En eso consistió la propuesta de Bolívar al referirse a las virtudes políticas del verdadero republicano, que para la época debían ser poder, saber y virtud. La Venezuela de la modernidad, ha retomado los ideales bolivarianos, en especial el de la educación pública por considerar que sólo a través de ella es que se pueden consolidar los procesos de desarrollo personal de los ciudadanos y de cumplir con “los fines del Estado democrático y social de Derecho y justicia fundamentados en la libertad y en los principios de la solidaridad social y del bien común”. La nueva revolución educativa, pasa por una asistencia pública integral del ciudadano y el cumplimiento de todos aquellos proyectos y programas educativos, desde el currículo hasta la protección socio-económica, que le permitan un desarrollo sostenido de sus condiciones de vida en pro de una mejor participación en los fines del Estado y de la sociedad en general.

Javier Suárez, cierra esta sección con su análisis **“Acerca de la esencia de la arquitectura”**, donde considera la arquitectura como un fenómeno ontológico, puesto que la arquitectura, además de ser un arte y una técnica, funda un hábitat donde el hombre hace su morada en el mundo, como bien dice Heidegger. La esencialidad de la arquitectura es, también, la construcción material de un lugar para el cobijo, el resguardo, la protección del ser. Un lugar real en el que las dimensiones abstractas del espacio son intervenidas desde las representaciones de los actores sociales, generando un orden simbólico y constructivo que le otorga sentido ur-

banístico a la convivencia humana. En el lugar se afirma y desarrolla, la vida interior y exterior de los seres que transitan por el mundo.

Roberto Follari, en la sección **Notas y debates de actualidad**, destaca la importancia del pensamiento sociológico de Pierre Bourdieu para la episteme finisecular. Su colaboración, “Pierre Bourdieu y la complejidad social”, es un sentido homenaje a quien en vida representó una incuestionable coherencia ética entre ciencia social y responsabilidad intelectual, superando los ideologismos sectaristas de derecha y de izquierda.

La **Entrevista con...** está dedicada a la investigadora mexicana, **Ana Esther Ceceña**, directora de la revista Chiapas, quien, en una excelente respuesta-ensayo, nos habla de las “**Rebeldías del nuevo milenio**”.

En la sección **Documentación**, el director del Instituto de Relaciones Internacional e Investigaciones para la Paz, **Leonel Padilla**, nos da a conocer la organización de este organismo y los proyectos de investigación y publicaciones que actualmente desarrollan.

El resto de las secciones **Librarius**, **Noticias e informaciones** y **Eventos internacionales**, le ofrecen a nuestro lectores lo más actual del acontecer de nuestras instituciones académicas.

Richard Rorty: da filosofia da linguagem à filosofia política democrática

Richard Rorty: from Philosophy of Language
to a Political, Democratic Philosophy

Paulo GHIRALDELLI Jr
Alberto TOSI RODRÍGUEZ

Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília, SP, Brasil
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Brasil

RESUMEN

En este estudio los autores trazan con extrema claridad, lo que podría entenderse como el ideario político y la filosofía del lenguaje de Richard Rorty, desde el punto de vista del compromiso que el pensador norteamericano ha asumido para las prácticas de la democracia pública. Su filosofía se establece en términos conversacionales y se vincula a una perspectiva contextualista. Cada vez más Rorty contrasta epistemología y filosofía para conocer lo que los políticos demócratas dicen, eso le ha permitido redescubrir su propia tarea filosófica. El análisis está orientado a explicar el encuentro de Rorty con Quine, a mostrar su forma de comprender a Davidson, a exponer el modo como Rorty ve el tema de la verdad a partir de la influencia que sobre él tienen Quine y Davidson y, por último, a establecer los enlaces de su pensamiento filosófico con el campo de la política.

Palabras clave: Política, lenguaje, filosofía, pragmatismo, democracia.

ABSTRACT

In this study the authors follow with extreme clarity what could be understood as the political ideology and the philosophy of language of Richard Rorty, from the perspective of the understanding assumed by this North American philosopher as to public democratic practices. His philosophy is established in conversational terms and is related to a contextualist framework. Rorty continues contrasting epistemology and philosophy in order to understand what democratic politicians say, and this has permitted him to re-describe his own philosophical work. The analysis is oriented towards explaining the encounter between Rorty and Quine, in showing his manner of understanding Davidson, in exposing the way Rorty understands the theme of truth based on the influence that Quine and Davidson have on him, and finally by establishing the relationships between his philosophy and the field of politics.

Key words: Politics, language, philosophy, pragmatism, democracy.

O HOLISMO DE WILLARD V.O. QUINE

Há quem diga que Quine é o responsável pelo mais importante artigo de filosofia da segunda metade do século XX, o célebre “Two dogmas of Empiricism”, dos anos 50. Quine conclui tal texto distanciando-se de uma parte de sua herança filosófica, aquela deixada pelos “positivistas lógicos” ou “empiristas”, ou seja, o grupo de filósofos do Círculo de Viena que aportam nos Estados Unidos antes da II Guerra, fugidos do nazismo. E o que dizem esses filósofos?

Resumindo ao máximo¹, podemos dizer que, *analisando* a linguagem, eles classificam as declarações ou sentenças em três grupos.

Primeiro, as declarações ou sentenças cuja avaliação sobre sua verdade não depende em nada da experiência. Sentenças como, por exemplo, “Todos os solteiros são não casados”. Seja lá o que for que aconteça no mundo empírico, a avaliação sobre a verdade dessa sentença não depende de tais vicissitudes. Esse tipo de sentença, em geral, é denominada analítica, e possui seu valor de verdade a partir de seu significado.

Segundo, as declarações ou sentenças cuja avaliação sobre sua verdade depende do mundo empírico ou que, de alguma forma, se forem complexas, podem ser traduzidas em formas mais simples, isto é, podem ser reduzidas a sentenças ou declarações cujo valor de verdade depende das vicissitudes empíricas. Por exemplo, uma sentença simples é “Há um gato preto na minha mesa”. Trata-se de uma declaração ou sentença cuja veracidade confirmo ou não olhando para a mesa ou pedindo a uma pessoa em que eu confio que olhe etc. Sentenças mais complexas, por exemplo sentenças que envolvem teorias, poderiam ser decompostas *analisadas* e então expressas por sentenças tão simples como a do exemplo do gato, de modo a serem verificadas empiricamente. Assim, os “positivistas lógicos” podem dizer que as sentenças que não são analíticas são redutíveis e traduzíveis em sentenças que, no fim, podem ter seu valor de verdade aferido pela empiria, diretamente. Uma teoria científica, formada em grande parte por sentenças não analíticas, pode então, sempre, ser reduzida a um conjunto de declarações ou sentenças que tem seus valores de verdade dependentes do mundo empírico.

Como o leitor já pode perceber, “o que é filosofia” a filosofia, aqui, tomada como metafísica deve receber dos “positivistas lógicos” ou “empiristas” uma atenção particular. Por definição, a metafísica contém um conjunto de frases a respeito do mundo físico (empírico, por assim dizer), mas que são construídas sem dependência dele. O nome está dizendo isso: *meta*-física. Mas ao mesmo tempo, ela, também por definição, não quer ser um conjunto tautológico, para o qual, nas frases, o que se diz do sujeito nada acrescenta ao sujeito. Ou seja, a metafísica tem a pretensão de dizer frases sobre o mundo empírico sem ter de submetê-las ao mundo empírico nem no ponto de partida nem no ponto de chegada e, ao mesmo tempo, dizer coisas verdadeiras e relevantes sobre o mundo, e não um conjunto de sentenças ou declarações analíticas. Sendo assim, a filosofia insisto: tomada aqui como metafísica estaria condenada a ser construída com um terceiro tipo de frase, nem analítica nem com conteúdo cujo valor de verdade depende do mundo empírico. Tais frases seriam

1 O leitor pode se informar sobre a história da filosofia analítica em vários livros. Citamos aqui dois que talvez interessem, mas que não são responsáveis diretos pela síntese que fazemos no texto acima sobre o “positivismo lógico”: Wedberg, A. *A History of Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1986; Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London: Penguin, 1994.

simplesmente um conjunto de frases sem sentido o puro *non sense*. Pareceriam querer dizer algo com valor de verdade ou falsidade, mas não diriam. Diriam...nada nada de relevante para o conhecimento, sendo que o conhecimento, aqui, é o conjunto de frases às quais podemos qualificar de verdadeiras (e, falando mais amplamente, qualificar como verdadeiras ou falsas).

Assim, os filósofos analíticos, até aqui tomados como “positivistas lógicos” ou “empiristas”, reformulam o conceito de filosofia. Para sobreviver, dizem eles, a filosofia deve deixar de ser metafísica e se tornar exatamente a atividade que eles então desenvolvem: a análise da linguagem a tarefa de tornar a linguagem clara, seja a ciência, seja a linguagem comum, de modo que as declarações ou sentenças desses corpos de linguagem possam ser aceitas nas duas primeiras categorias. Não sendo possível, são, como a metafísica, jogadas no baú da coleção de declarações sem sentido.

Há quem diga que tal procedimento dos “positivistas lógicos” ou “empiristas” corresponde a um período de retrocesso na filosofia, e há outros que acham que tudo isso é um avanço filosófico. Independentemente desses julgamentos, o que importa aqui, e talvez o que mais tenha relevância hoje em dia, não é o mérito do “positivismo lógico” ou “empirismo” como algo certo ou errado, mas sim o espírito e os instrumentos de tais filósofos. Quine ataca o “positivismo lógico” e o “empirismo”, mas permanece, é claro, um filósofo analítico, na medida em que permanece no interior do tipo de conversação dos analíticos.

O trabalho de Quine é o de colocar a filosofia analítica, como ela está em Carnap e outros “empiristas” ou “positivistas lógicos”, no eixo do pragmatismo, ainda que sem abandonar algo do empirismo. No artigo mencionado acima, ele provoca uma grave ferida no corpo do Círculo de Viena e seus adeptos.

Nos últimos parágrafos do *Two dogmas...*, após uma argumentação sofisticada e detalhada, Quine conclui exatamente algo distinto do que advogam os “positivistas lógicos” ou “empiristas”. Ele diz que a ciência não pode ser feita de declarações que se sustentam em seus valores de verdade empiricamente e de declarações que se sustentam em seus valores de verdade só por sua lógica interna, tomadas cada uma delas separadamente. Ele vê a ciência ou uma teoria como o que ele denomina de “campo de força”, que quando é atingido por mudanças na experiência não é atingido em seu todo diretamente; mas apenas a periferia desse campo é atingida. Então, Quine está pensando na idéia da teoria como uma espécie de rede de declarações ou sentenças, que só se alteram na medida em que a experiência, atingindo a periferia, nos obriga a reordenar e refazer algumas declarações ou sentenças até atingir novamente a harmonia interna do todo, tornando o “campo de força” novamente coerente. Segundo ele, “tendo reavaliado uma declaração, temos de reavaliar algumas outras, que podem estar logicamente conectadas com a primeira e podem ser, elas próprias, as declarações das conexões lógicas”². Todavia, continua ele, “o campo total é tão indeterminado pelas suas condições de fronteira, a experiência, que há tanta amplitude de escolha quanto declarações para reavaliar à luz de alguma experiência singular contrária”. Sendo assim, “nenhuma experiência particular está ligada a qualquer declaração particular no interior do campo, exceto indiretamente por considerações de equilíbrio que afetam o campo como um todo”³.

2 Quine, W. V. *Two dogmas of Empiricism. From a logical point of view*. MA: Harvard University Press, 1961, tópico 6.

3 Idem, ibidem, tópico 6.

Com essas afirmações, Quine volta ao assunto central de *Two dogmas...*, a questão das diferenças entre declarações sintéticas e analíticas. Segundo ele, “é um erro falar de conteúdo empírico de uma declaração individual especialmente se ela é uma declaração absolutamente remota, considerando a distância em relação à periferia do campo”. Além disso, seria uma “tolice buscar uma fronteira entre declarações sintéticas, que se mantêm contingentemente pela experiência, e declarações analíticas, que se mantêm a despeito de qualquer coisa que aconteça”. “Qualquer declaração”, diz Quine, “pode ser mantida verdadeira a despeito de qualquer acontecimento se nós fazemos ajustamentos suficientemente drásticos em outros lugares do sistema”⁴.

A conclusão de Quine é ousada, e até mesmo alguns pragmatistas a vêem com reservas⁵. Ei-la:

Mesmo uma declaração bem próxima da periferia pode ser mantida verdadeira diante de experiências recalcitrantes por meio de solicitações alucinatórias ou por meio da reparação de certas declarações do tipo daquelas que são chamadas lógicas. Contrariamente, pelo mesmo motivo, nenhuma declaração está imune a ser revista. A revisão, mesmo da lei lógica do terceiro excluído, foi proposta pela mecânica quântica; e que diferença há em princípio entre uma tal mudança e a mudança pela qual Kepler superou Ptolomeu, ou Einstein superou Newton ou Darwin superou Aristóteles?⁶

Essa posição de Quine redefine o entendimento acerca de quando estamos diante do conhecimento ou não. Ou seja, não teríamos *conhecimento* um conjunto de crenças verdadeiras verificando que as declarações que temos são verdadeiras em função de seus conteúdos empíricos. Em vez disso, teríamos conhecimento em função do nosso trabalho de ajustamento, quando julgamos necessário, no todo de nossa rede de crenças e significados, de nossa linguagem, diante do que Quine chama de “estímulos sensoriais”. Assim, o conhecimento que afirmamos e as declarações que fazemos são efeitos comportamentais de eventos no mundo e em nossos sistemas nervosos. O proferimento de uma declaração ou a expressão de uma sentença dependem do que fez, enquanto causa, com que elas tenham sido emitidas ou escritas etc. Desse modo, a *verdade*, mas também o *bem* e a *beleza* de uma declaração, não dependem, segundo Quine, do quanto ela *represente exatamente* um objeto ou evento, e mesmo sua causa. O julgamento de uma declaração ou sentença, para Quine, depende do quão facilmente ela é adaptável a outras declarações ou sentenças do corpo ou “campo de força” a que pertence, na medida em que o nosso comprometimento com essas outras havia nos capacitado efetivamente a lidar com os eventos que as estimularam.

Devemos entender, com Quine, então, que enquanto a expressão de uma declaração ou sentença está fronteiriça ao estímulo antecedente a tal expressão, sua verdade, sua afirmação de conhecimento tanto quanto suas outras afirmações, como de beleza ou bem só

4 Idem, *ibidem*, tópico 6.

5 Como exemplo de um pragmatismo atual que combate o que chama de relativismo, enquadrando Quine nesta classe, o leitor pode consultar o capítulo nove de: Haack, S. *Manifesto of a Passionate Moderate*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

6 Quine, W.V. op. cit, tópico 6.

pode ser avaliada em relação ao modo como o falante que profere, que expressa a declaração ou sentença, *usa a linguagem toda* à qual as declarações pertencem.

O leitor que se lembra um pouco de Kant, nesse momento, já sabe o que está ocorrendo. Com Quine, o neokantismo está dispensado. Não é mais necessário, como ocorre no neokantismo, falarmos em um “espaço lógico no qual existe explicações pela ordem das causas” e outro “espaço lógico no qual tudo se dá pela ordem das razões”. Também, então, não é mais necessário um sujeito transcendental que una e separe tais espaços. Pois o que Quine está pensando é um mundo completamente naturalizado, onde o que importa é o ato específico de mover a boca e as implicações potencialmente infinitas do que se está dizendo ao abrir a boca.

Assim, o que resta de empirismo em Quine precisa ser bem qualificado. Trata-se menos de um empirismo e mais de um naturalismo e, enfim, de um pragmatismo, no trabalho de revisão de uma teoria que está solicitando ser revisada⁷. Se prestarmos bem atenção em como Quine vê a ciência, ou conjuntos de sentenças, ou linguagens, ou seja, tudo o que ele chama de “campo de força”, podemos compreender perfeitamente seu naturalismo e pragmatismo.

No “campo de força” de que fala Quine as declarações ou sentenças podem estar mais próximas ou menos próximas da periferia. A distância de uma declaração ou sentença da periferia é, grosseiramente falando, uma função do quão provavelmente ela está por ser revisada quando da ocorrência de uma experiência anômala; revisão esta que nós faremos no sentido de acomodar à experiência o “campo de força” como um todo. Por exemplo, uma declaração como “água”, proferida por um membro de uma comunidade lingüística a nossa enquanto ele aponta para uma porção de água, e após ter tido a experiência sensível da água, é o tipo de declaração que provavelmente comanda o quase universal assentimento de uma tal comunidade lingüística. Se um membro dessa comunidade é confrontado com uma porção de água perturbada de modo não comum, ainda assim, muito provavelmente, ele manteria estável a declaração ostensiva “água”. Mas, crê-se, ele passaria pela experiência de revisão de outras declarações convencionais em sua linguagem, tal como “a água é perturbada só quando os deuses estão furiosos” declarações que, sendo menos diretamente atinentes à experiência sensível, são muito provavelmente menos sujeitas a assentimento universal. É nesse caso que o empirismo de Quine desliza para o pragmatismo. Vejamos.

O processo de revisão da declaração individual não está em função do que seria o conteúdo empírico da declaração individual, mas é claro que, para propósitos de predição e descrição científica, pode-se falar ainda utilmente de uma divisão, agora mais frouxa, entre declarações observacionais que são menos provavelmente revisadas porque suas causas estão mais próximas da fronteira da experiência científica e declarações teóricas que são mais provavelmente revisadas porque suas causas são mais distantes da periferia. Assim, aqui, a conclusão é extremamente importante e curiosa. Chamar nosso conhecimento de empírico e chamar alguém de “empirista”, como Quine faz, é afirmar que quando somos confrontados com a experiência anômala, nosso curso mais *pragmático* de ação é o de complexificar nossas declarações observacionais e simplificar nossas declarações teóricas. Ou

7 Quine, no início do artigo, diz que sua saída é em favor do pragmatismo. Há autores que levam bastante a sério essa afirmação e, como nós, a tomam em um sentido pelo qual podemos ver uma ponte entre o pragmatismo de Dewey e o de Rorty, como por exemplo: Murphy, J. *Pragmatism*. Westview Press, 1990.

seja, na prática optamos por reordenar o todo, o corpo de frases, a linguagem, fazendo com que as frases observacionais se tornem mais sofisticadas, enquanto que o corpo, digamos, central da teoria, em comparação, fique mais simples. Com isso Quine consegue explicar como a ciência avança, como optamos por uma teoria ou uma linguagem, deixando de lado a teoria mais velha, a linguagem que se tinha até então etc.

Eis então o ponto no qual Rorty necessita introduzir sua interpretação de Davidson para escapar dessa manutenção do empirismo, que ele não deseja, e que está embutida na conclusão de Quine.

O que Rorty deseja é manter a idéia de Quine de que o conhecimento é um conjunto de crenças cuja verdade é um qualificativo que depende de como se produzem justificações, mas sem ter de pagar qualquer tributo ao empirismo. A proposta de Quine de como escolher e/ou revisar uma teoria, usando para tal uma diretriz pragmática, agrada Rorty. Mas o que o desagrada é que Quine, para tal, *ainda* fala em “estímulos sensoriais”, ou seja, *ainda* mantém algo não lingüístico para acoplar ao lingüístico, o que reintroduz toda uma dicotomia herdada da metafísica, conseqüência esta que o naturalismo de Rorty, completamente holístico, contextualista, quer evitar. Como então solucionar o problema? Com Davidson, entende Rorty.

O HOLISMO RADICAL DE DONALD DAVIDSON

O artigo no qual Davidson, como Rorty e outros observam⁸, desencadeia sua crítica básica a Quine, é “On the very idea of a conceptual scheme”, de meados dos anos 70.

Davidson ressalta e critica a seguinte frase de Quine, que está em *Two dogmas...*: “Eu continuo pensando o esquema conceptual que é a ciência como um instrumento, que, em última instância, prediz a experiência futura à luz da experiência passada”. O que temos aqui? Tudo indica que trata-se da idéia de que um esquema conceptual é algo que é usado para fazer algo com relação ao conteúdo da experiência. Sendo assim, nossas declarações ou sentenças, tanto as de caráter observacional como as teóricas seriam elementos de nosso esquema conceptual científico, diferindo no que se refere à distância do ponto no qual o esquema é afetado pelo conteúdo da experiência. Assim, segundo Davidson em sua leitura de Quine, a distinção entre declarações ou sentenças observacionais e sentenças ou declarações teóricas repousa em uma mais ampla distinção, a saber, a distinção entre conteúdo empírico e esquema conceptual. Ora, para Davidson, a idéia de um novo dualismo “algo que organiza algo”, de um lado, e “algo que é organizado por este”, de outro lado não se sustenta: não é inteligível nem defensável.

Uma das maneiras de Davidson fazer a crítica da posição de Quine é sua delicada observação a respeito da *teoria da evidência* que está embutida na conclusão de Quine.

Ou seja, no limite, para Quine, na leitura de Davidson, o que ocorre é que um conjunto de sentenças se responsabiliza ou lida, ou arca, com coisas, o que prepara ou ajusta nosso suporte sensorio, que pode ser comparado ou confrontado com a evidência. Para Quine, como Davidson o lê, uma trama de sentenças, ainda que articuladas uma teoria, uma linguagem, é

8 Para uma introdução ao pensamento de Davidson ver: Ramberg, B. *Donald Davidson's Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell, 1987. Uma outra introdução, em uma perspectiva talvez menos interpretativa: Evnine, Simon. *Donald Davidson*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

que está diante do tribunal da experiência. Ou seja, como diz Davidson, a “posição geral [de Quine] é que a evidência sensoria fornece toda a *evidência* para a aceitação de sentenças”, e aqui, é claro, “sentenças podem incluir uma teoria toda”. Para Davidson, essa idéia pode ser expandida, transformando-se em uma *teoria da verdade*. Nessa teoria, o que é *ser* verdadeiro? Davidson responde: um conjunto de sentenças, ou uma só sentença, ou um conjunto de sentenças e declarações que chamamos de teoria científica (sobre a natureza, a sociedade ou sobre qualquer outra coisa), que se ajusta ou faz frente à totalidade da possível evidência sensoria, é isto que tal conjunto necessita para ser qualificado como verdadeiro⁹.

Davidson batiza essa teoria da verdade embutida na argumentação de Quine de “teoria da verdade do esquema-conteúdo”. E para ele, essa teoria da verdade não acrescenta nada, não explica coisa alguma. Nas suas palavras: “o problema é que a noção de adequação à totalidade da experiência, da mesma forma que adequação a fatos, ou de ser verdadeiro com relação a fatos, não acrescenta nada de inteligível ao conceito simples de ser verdadeiro”¹⁰. Ou seja, como teoria da verdade, a teoria de Quine é vazia, na opinião de Davidson.

Vale a pena aqui, nesse caso, citar a importante passagem de Davidson:

Falar de experiência sensoria antes do que de evidência, ou apenas de fatos, expressa uma visão sobre a fonte da evidência ou de sua natureza, mas isso não acrescenta uma nova entidade ao universo, contra a qual se possa testar esquemas conceptuais. A totalidade da evidência sensoria é o que nós procuramos na condição de toda a evidência que há; e toda a evidência que há é simplesmente o que torna nossas teorias e sentenças verdadeiras. Contudo, nada, nenhuma *coisa*, torna as sentenças e teorias verdadeiras: nem a experiência, nem irritações de superfície, nem o mundo podem fazer uma sentença verdadeira. *Que* a experiência toma um certo curso, que nossa pele está queimada ou perfurada, que o universo é finito, esses fatos, se queremos falar desse modo, tornam as sentenças e teorias verdadeiras. Mas isso é melhor colocado sem menção a fatos. A sentença “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente. Aqui não há referência a um fato, um mundo, uma experiência, ou uma peça de evidência¹¹.

Essa passagem, que o leitor deve percorrer várias vezes, é uma das preferidas de Rorty. E, sem dúvida, Rorty está certo em admirá-la. Aqui, todos os lances mais ousados de Davidson estão postos, ao mesmo tempo em que tudo parece uma simples tautologia. Mas não é. A passagem é fiel aos princípios de rigor filosófico extremo no âmbito da filosofia da linguagem, e onde definitivamente Davidson se põe, porque ele acredita que o tema da verdade, diferentemente de Quine, tem caminho pela semântica e pela lógica e não pela epistemologia. Vejamos então onde Davidson quer chegar com isso.

Começamos pelo que parece mais estranho, em geral, para quem não está acostumado às partes mais técnicas da filosofia da linguagem.

9 Essas argumentações estão em: Davidson, D. “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”. In: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford; Clarendon Press, 1984, pp. 192-94.

10 Idem, ibidem.

11 Idem, ibidem, p. 189.

Davidson diz que a sentença “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente. O que é isso? Uma mera tautologia? Não. O que se apresenta aqui é uma teoria da verdade alternativa à teoria empirista, e em geral podemos dizer que trata-se de uma teoria do tipo *teoria descitacional da verdade*¹². Como funciona essa teoria?

Trata-se do seguinte. Davidson, aproveitando-se dos trabalhos do lógico Alfred Tarski, chama a sentença acima, “‘Minha pele está quente’ se e somente se minha pele está quente” de uma sentença-T. O papel da sentença-T é o de articular duas linguagens, uma *linguagem objeto* e uma *metalinguagem dessa linguagem objeto*. Da seguinte maneira: vamos supor que a linguagem objeto é o português e a metalinguagem é o inglês, então, a sentença-T é a seguinte:

(T) “My skin is warm” é verdadeira se e somente se minha pele está quente.

O papel da sentença-T é o de articular, em uma equação lógica, como acima, o que deve ser verdadeiro na metalinguagem (no caso, aqui, o inglês) se uma particular sentença na linguagem objeto dessa metalinguagem (no caso, aqui, o português) é verdadeira. Nós podemos gerar uma tal equação traduzindo uma sentença citada (aspada) na linguagem objeto em sua sentença correspondente naquela metalinguagem. Se a linguagem objeto e a metalinguagem são as mesmas, então basta apenas tirarmos as aspas, ou seja, *descitar*, por assim dizer. Ou seja:

(T) “Minha pele está quente” é verdadeira se e somente se minha pele está quente.

Se chamarmos “Minha pele está quente” de S e *minha pele está quente* de P, e se trocarmos o *se e somente se* pelo símbolo lógico sse, temos:

(T) S é verdadeira sse P

P nada mais é que S, mas sem ser uma citação, pois é igual a S mas não é uma citação, não está entre aspas.

Mesmo correndo o risco de sermos enfadonhos, repetitivos, explicamos isso em detalhes. Suponha que você está diante de alguém que diz: “a neve é branca”. Este alguém, que não é você, fala português, e você determina que ele está falando a linguagem objeto, uma vez que você está como o observador de sua fala, o observador da linguagem dessa pessoa que, no exemplo aqui, fala português. Para cada frase que ele emite, você procura então estabelecer alguma conexão, nos termos de sua linguagem, e a sua linguagem é a mesma que ele fala, o português, mas como você é o observador e não o falante você determina essa sua linguagem como metalinguagem daquela linguagem dele, a linguagem objeto. Bem, mas que tipo de conexão pode ser estabelecida? Uma conexão que pode ser feita entre o que ele fala e o que você entende é a conexão na qual estão implicadas as “condições de verdade”, ou, mais simplesmente, as palavras verdade ou verdadeiro. Você pode, quando ele fala, escrever tudo como uma citação, pois afinal não é você quem fala, é ele, e quando você reproduz isso é correto que você reproduza como uma citação, isto é, como uma

12 Em inglês, o termo é “diquotational”, sendo que “quote” é citação, ou seja, o que está entre aspas. Em um texto com mais detalhes, teríamos que dizer que Davidson não é um adepto da teoria descitacional da verdade, pois ele polemiza com os adeptos de tal teoria. Mas aqui, em termos mais amplos, veremos que Davidson utiliza os instrumentos técnicos de conversação filosófica que são os mesmos dos adeptos da teoria descitacional, e se aproxima bastante deles. O leitor que quiser saber mais sobre tal teoria pode consultar um de seus defensores principais, Paul Horwich, em um livro reatualizado: Horwich, P. *Truth*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

frase entre aspas. Agora, quando você vai escrever o que você mesmo fala, não tem porque escrever como citação, como estando entre aspas, pois você não vai citar a sua própria fala. O que você fala, você obviamente escreve sem aspas, pois você não está citando alguém. Uma conexão existente que liga a sua fala, que é a metalinguagem, à fala dele, que é a linguagem objeto, pode ser descrita do seguinte modo. Ele diz “a neve é branca”. Então a sentença-T que liga a metalinguagem à linguagem objeto dele é a seguinte:

(T) “A neve é branca” é verdadeira se e somente se a neve é branca

Sendo “A neve é braca” = S, e a neve é branca = p, temos

(T) S é verdadeira sse p

Procedendo dessa forma, ou seja, usando a equação lógica que é a sentença-T, Davidson raciocina que a totalidade das sentenças-T em uma determinada linguagem L (por exemplo, o português), unicamente determina a extensão do conceito de verdade para essa linguagem L (o português). Porém, aqui temos uma dificuldade evidente: a totalidade das sentenças-T é infinita. Para determinar o que significa para uma sentença ela ser verdadeira em uma linguagem L, precisamos de uma teoria *finita* sobre como gerar um conjunto *infinito* de sentenças-T. Davidson chama essa condição, que ele vê como necessária para qualquer teoria da verdade de tipo descitacional, de convenção-T.

De acordo com a convenção-T, uma teoria da verdade satisfatória para uma linguagem L deve implicar, para todas as sentenças S de L, um teorema da forma *S é verdadeiro sse P*, onde S é substituído por uma descrição de S e P por ele mesmo se L é o português, e por meio de uma tradução de S em português se L não é o português¹³.

Uma teoria da verdade para L que encontra os requerimentos da convenção-T seria capaz de gerar e provar todos os teoremas de sentenças-T em L. Uma tal teoria também fixaria o significado de cada palavra em uma sentença na medida em que ela pode construir qualquer número de sentenças em L que usa uma palavra particular sem contradição lógica. Assim, Davidson considera essa teoria da verdade uma teoria do significado uma *teoria semântica da verdade*.

Com isso, resolvemos a pergunta posta por Davidson, a pergunta que deve ser respondida por uma teoria da verdade de caráter semântico: o que é para uma sentença ou teoria ser verdadeira? Ou: o que torna verdadeira sentenças ou teorias? Pelo que Davidson formula, a resposta é a seguinte: a teoria descitacional da verdade de acordo com a convenção-T articulará, para cada sentença ou teoria, uma sentença-T que explica o que torna uma sentença ou teoria verdadeira. Mais exatamente, o que ocorre é que a sentença-T, antes de tudo, estipula o que *outra sentença* em nossa linguagem, que é a metalinguagem de uma determinada linguagem objeto, deve logicamente manter como verdadeiro se asseguramos como verdadeira uma sentença dessa determinada linguagem objeto.

Tal saída é uma saída para uma abordagem holística, contextualista, que é estranha às abordagens que dividem o trabalho filosófico em duas partes: a epistemologia, que cuidaria de *como sabemos*, e a ontologia, que cuidaria da *essência existente sobre a qual sabemos*. Isto é, escapamos de ter de procurar algo não-lingüístico “no mundo” ao qual o lingüístico se acoplaria. O holismo que está acima se insere em um campo não epistemológico, mas ló-

13 Cf. Davidson, op. cit, p. 194.

gico e semântico, graças à convenção-T. Atenção: o que a convenção-T permite é dizermos: é só quando podemos estar confiantes em nossa capacidade de gerar todas as possíveis sentenças-T, de modo a traduzir uma outra linguagem para a nossa, que seremos capazes de saber, metalingüísticamente, o que mais podemos dizer que é verdadeiro, se dizemos que uma sentença particular é verdadeira.

É claro que, uma vez acostumados à abordagem epistemológica, podemos querer retornar com a pergunta de caráter epistemológico-ontológico: mas o que *torna* a sentença da linguagem objeto verdadeira? E, a partir daí, tenderíamos a voltar ao problema de Quine de ter de buscar na evidência sensoria o primeiro elo da cadeia. Mas isso está descartado, entende Davidson, se levarmos a sério mais que o próprio Quine uma parte da conclusão de *Two dogmas*, já citada. Que é: “qualquer declaração pode ser mantida verdadeira se fazemos ajustamentos suficientemente drásticos em outros lugares do sistema”. Disso segue que “nada torna sentenças ou teorias verdadeiras”, *que a verdade de uma sentença particular depende de se decidimos mantê-la verdadeira e ajustamos nossas outras sentenças*.

Isso nos leva a uma outra pergunta: que critério usamos para o ajustamento? A resposta a essa pergunta pode ser posta em forma de uma outra pergunta, que nos deixa com uma única saída, a saber: que modo melhor existe para calcular quão drástico seria o ajustamento requerido para assegurar uma sentença particular verdadeira do que, primeiro, ordenar sistematicamente um conjunto de sentenças-T apropriada a uma específica situação e, segundo, determinar se, quando resolvemos manter certas sentenças-T verdadeiras e outras falsas, alguma contradição lógica emerge na sentença correspondentemente determinada da metalinguagem ou no conjunto da metalinguagem como um todo? É claro que pode não ser possível, na prática, manter verdadeiro um conjunto de sentenças-T relevantes que não impliquem qualquer contradição em algum lugar, mas, note-se bem, obviamente há todas as condições para que se diga quais contradições foram aceitas e porque foram aceitas¹⁴.

Davidson, a partir da convenção-T e das disposições de critério de ajustamento lógico que ela requer, fornece uma teoria da verdade em que a verdade de uma sentença particular depende de nossa *disposição* em manter outras sentenças como verdadeiras, dentro de uma linguagem que sistematicamente sujeita cada sentença, e sua palavras componentes, a condições de verdade e significado que podem ser articuladas em uma metalinguagem de sentenças-T. Torna-se desnecessário, então, a distinção entre um esquema conceptual e um conteúdo empírico, entre declarações teóricas e declarações observacionais, entre resultados e dados, ou, enfim, entre crenças subjetivas e evidências objetivas. *Quando deliberamos manter uma determinada crença como verdadeira, isto é, quando a mantemos em face da pressão para abandoná-la, nós somente temos nas mãos, para deliberar, o cálculo de custos e benefícios de tal crença em relação à lógica de nossa linguagem (ou vocabulário, como Rorty gosta de dizer) como um todo*. É neste ponto que Rorty coloca sua cunha. Rorty lê essa frase não como uma teoria coerentista da verdade, mas como uma explicação pragmatista (ou melhor, neopragmatista) da verdade¹⁵.

14 O modo como explicamos essas passagens de Davidson deve-se a conclusões a que chegamos a partir de nossa leitura de Davidson e, em parte, ao caminho proposto por René Arcilla, ainda que, em termos de conclusões gerais sobre Rorty tenhamos discordâncias para com o livro de Arcilla. Cf. ARCILLA, R. *For the Love of Perfection – Richard Rorty and Liberal Education*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

15 Em livros e artigos escritos por Ghiraldelli Jr. sobre Rorty, não se menciona o longo debate, de quase duas décadas, entre este pensador e Davidson, a respeito das conclusões deste último. O próprio Davidson, durante

O que Rorty faz, e que será visto adiante, é qualificar melhor de uma maneira pragmatista o que significa essa idéia de Davidson de julgar a partir de “custos e benefícios”.

RICHARD RORTY E O TEMA DA VERDADE

Rorty está convencido de que Davidson está certo quando diz que o que temos em mãos para deliberarmos manter uma frase ou uma teoria como verdadeira, diante de alguma pressão em contrário, é o cálculo de custos e benefícios levando em conta a lógica, no caso, através de tudo que explicamos sobre a convenção-T. Todavia, para Rorty, isso não é tudo é um mínimo.

Ou seja, para Rorty, não temos a que recorrer, em um patamar mínimo de possibilidades de justificação, senão à nossa capacidade de dizer: convém manter essa declaração e/ou teoria porque no jogo de prós e contras me sinto confortável na medida em que a manutenção dela(s) não me afoga em contradições insuportáveis mais do que se eu assumisse abandoná-la(s). Mas isso em um *patamar mínimo*, e isso não é, ao contrário do que à primeira vista possa parecer, uma teoria coerentista da verdade, mas sim o aperfeiçoamento pragmatista de uma tal postura coerentista. Por que?

Porque Rorty vê o cálculo de custos e benefícios como tendo de ser ponderado *a partir do que ele nos capacita fazer*. Essa linha de argumentação está naquele que talvez seja o principal texto de Rorty, “The contingency of language”, de meados dos anos 80, publicado em periódicos e depois incorporado ao *Contingency, Irony, and Solidarity*. Inspirado em Dewey e em alguns aforismos de Wittgenstein, Rorty argumenta que devemos tratar os vocabulários alternativos (ou seja, as novas teorias, os vocabulários não oficiais, as linguagens emergentes, as sentenças que muitos falam e repetem mas parecem não ter sentido etc.) como instrumentos alternativos, e não como peças de um grande quebra-cabeça. Se nos fixamos nessa segunda posição, diz Rorty, a de que existe a Linguagem, isto é, um grande quebra-cabeça, e que tudo que for novo, sem sentido, não oficial etc., é apenas uma peça desse grande quebra-cabeça, então estamos pensando na linguagem como Linguagem mesmo (com “L” e não com “l”), ou seja, como um todo fixo que abriga, em algum lugar de seu corpo, um espaço já dado *a priori*, o qual espera aquela peça que falta. Assim, a linguagem seria Linguagem: um espaço lógico pré-determinado (ainda que pré-determinado por...ninguém!) na espera da peça certa para o lugar certo a Linguagem, ao contrário da linguagem, não admitiria, no limite, a contingência. A Linguagem seria uma super linguagem que *a priori* condenaria o que é novo apenas a uma situação de “novo porque não vimos o seu lugar no quebra-cabeça, mas realmente não novo porque logo acharemos onde ele se encaixa”. Assim sendo, teríamos história de um lado como o reino do contingente e linguagem de outro como o reino lógico-imutável¹⁶.

algum tempo, viu sua teoria da verdade como uma teoria coerentista que favorecia, em outros termos, um certo aspecto da teoria da correspondência. Mais tarde, Davidson foi convencido por vários artigos de Rorty de que, se ele, Davidson, não era de todo um pragmatista, ele certamente não seria nem um coerentista nem um correspondentista. O leitor pode ver uma das últimas réplicas de Davidson a Rorty em: Hahn, L. E. (ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Southern Illinois University at Carbonalle, 1999. O leitor pode ver mais sobre teoria da verdade, de um modo simples, em: Ghiraldelli Jr., P. *Richard Rorty – a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999; Ghiraldelli Jr., P. *O que é Filosofia da Educação?* Rio de Janeiro, DP&A, 2000.

16 Cf. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1989.

Rorty diz que tratar os vocabulários alternativos como peças de um quebra-cabeça é assumir que todos os vocabulários são dispensáveis, ou seja, que podem ser reduzidos a outros vocabulários, ou que são capazes de serem unidos com todos os outros vocabulários em um grande e unificado super vocabulário. O inconveniente de assumirmos tal posição é que ela nos leva de volta à situação pré-Davidson e mesmo pré-Quine. Ela coloca de volta os dualismos com os quais estávamos em dificuldades quando assumíamos as posições da metafísica ou mesmo as posições dos inimigos da metafísica como os filósofos do Círculo de Viena. Se pensarmos nos termos do dualismo metafísico, ou nos termos dos “empiristas” ou “positivistas lógicos”, estamos diante de perguntas que, para Rorty, são péssimas, pois irrespondíveis e... inúteis. Perguntas do tipo: “qual o lugar da consciência em um mundo de moléculas?”; “as cores são mais dependentes da mente do que os pesos?”. Essas perguntas, como sabemos e como Rorty nos força lembrar, são perguntas de ordem epistemológica que, uma vez respondidas pela metafísica ou pelos “positivistas lógicos”, seja a resposta aceita ou não por nós, nos leva a uma consequência que, para Rorty, não é só insustentável, é também nociva na medida em que favorece a hierarquização do conhecimento, a hierarquização das frases. Ou seja, o conhecimento, as frases, teriam sua importância segundo uma classificação epistemológica desse tipo: as mais importantes seriam as que estivessem mais próximas da “Realidade Como Ela É”. Isso nos leva de volta ao problema de esquema e conteúdo, diz Rorty, e isso acaba por nublar uma solução melhor e sustentável a solução pragmatista ampliada, como veremos a seguir.

Três artigos de Rorty, aqui, são os mais importantes para esse assunto. Eles preenchem uma década, de meados dos anos 80 a meados dos anos 90. Eles estão agora nos *Philosophical Papers I* e III de Rorty. São eles: “Pragmatism, Davidson and truth” (1986), “Charles Taylor on truth” (1984) e “Is truth a goal or inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright” (1995).

Para Rorty, calcular os custos e benefícios para mantermos uma sentença ou uma teoria como verdadeiras, diante da pressão por abandoná-la, é uma questão semântica, mas não só, é uma questão pragmática na medida em que resolvemos isso tomando o *uso* das sentenças e teorias. Esse uso pode ser posto em uma tipologia não exaustiva do comportamento do “bípede sem penas”, que é, em boa medida, um comportamento lingüístico. Não se trata de termos uma nova teoria da verdade, no sentido tradicional do termo, nem mesmo em um sentido pragmatista tradicional. É sim, uma tipologia de caráter contingente, com a qual podemos melhorar nossa previsibilidade com respeito aos acontecimentos, sabendo mais ou menos o que ocorre quando estamos usando a palavra verdadeiro. Para Rorty, isso é sabero *que é a verdade*. Ou melhor dizendo: isso é trocar uma má pergunta “o que é a verdade?” por uma boa pergunta: “que usos fazemos das palavras verdade e verdadeiro?”¹⁷. A tipologia está abaixo¹⁸.

17 Rorty vê a teoria de Davidson sobre a verdade como sendo apenas isso, uma mudança de paradigma que faz com que o filósofo atue como o lingüista de campo em um trabalho empírico de elaboração de um dicionário para uma conjunto de ruídos e sinais (que ele batiza como língua) emitidos por um nativo.

18 Cf. Rorty, R. *Pragmatism, Davidson and Truth. Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers I. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 127-8.

1. Podemos usar o termo verdadeiro como um termo de endosso, de elogio. Quando aprovamos algo podemos dizer “certo!”, “correto!”, “vá em frente”, “verdade”, “sim, isso é verdadeiro”, “é verdadeiro, eu endosso” e assim por diante.
2. Podemos usar o termo verdadeiro em situações descitacionais. Usando aspas, portanto indicando uma citação, proferimos a seguinte frase: “a úlcera é provocada por um vírus”. Isto porque queremos expressar a teoria que diz que a úlcera estomacal não é só provocada por causas nervosas, mas ela teria como causa real um agente físico. Se queremos proferir tal sentença sem no entanto endossá-la, mas ao mesmo tempo não usá-la como uma citação, então podemos descitar e ao mesmo tempo utilizar a palavra verdadeiro ou verdade. Assim: é verdadeiro para certos médicos que a úlcera tem causa virótica. Descitamos, mas para para tal tivemos de fazer uso do termo “verdadeiro”; o mesmo ocorreria para a palavra “verdade”, se a formulação fosse um pouco diferente: novos médicos dizem que é verdade que a úlcera é completamente um caso provocado pelos vírus Z.
3. Usamos “verdadeiro ou ”não-verdadeiro” para atrair cuidados, dúvidas, precaução. Quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está completamente justificado, porém não contém a verdade”.

O primeiro tipo de uso do termo “verdadeiro” é completamente percebido por William James, no início da literatura filosófica pragmatista. O segundo uso está, entre outros, nos trabalhos de Davidson. O terceiro uso carrega um complicador, que veremos em seguida. Tal complicador motiva soluções pragmatistas que fazem John Dewey, Hilary Putnam e Jurgen Habermas se tornarem parecidos. Mas não é a solução de nenhum desses três filósofos que Rorty adota para escapar do complicador. Pelo contrário, é exatamente aqui que surge sua divergência com o velho pragmatismo (de Peirce, mas mesmo de Dewey, de quem ele se diz discípulo) e o novo pragmatismo (de Putnam e Habermas, por exemplo).

Para entendermos melhor essas divergências no interior do campo pragmatista, ou neopragmatista, tomaremos como exemplo a polêmica entre Rorty e Habermas a respeito do deflacionismo.

Deflacionismo é uma palavra usada para qualificar, em geral, o trabalho executado pela teorias da verdade minimalistas. Ou seja, teorias entre as quais nós, de certo modo, poderíamos dizer que se encaixa a tipologia acima posta por Rorty do uso dos termos “verdade” e “verdadeiro”. Essa tipologia ou, se quisermos falar de modo convencional, essa teoria da verdade, provoca uma desinflação em relação a que? Em relação às teorias de caráter epistemológico e/ou metafísico (ou mesmo algumas de caráter semântico) que procuram responder a pergunta “o que é a verdade?” com respostas substantivas, isto é, respostas que explicariam a natureza da verdade, a essência da verdade e, com isso em mãos, estabeleceriam o tipo de trabalho filosófico fundacionista. Ou seja, o trabalho filosófico em que, encontrando um porto seguro a natureza *final* da verdade, dispõe toda a cultura sobre esse pilar básico sob o qual não existiria qualquer outro pilar. Essas teorias, então, inflacionam a verdade; elas preenchem as respostas à pergunta “o que é a verdade?” e estão acopladas a critérios de verdade únicos e, finalmente, imutáveis. Sendo assim, elas acreditam que explicam substantivamente a verdade. Tipologias como as de Rorty, ao deixarem de lado a pergunta “o que é a verdade?”, substituindo-a pela pergunta “quais são os usos de verdadeiro que conhecemos no momento e dentro dessa linguagem L determinada?”, *apenas* forne-

cem uma maneira de lidarmos com o comportamento do “bípede sem penas”, o comportamento lingüístico, talvez um de seus comportamentos mais interessantes. Nesse sentido, uma tal *teoria* é deflacionista.

A crítica de Habermas a Rorty¹⁹ é que o terceiro uso exibido na tipologia de Rorty mostraria a impossibilidade da desinflação, pois o terceiro uso revelaria uma impossibilidade, no nosso cotidiano, na linguagem comum, de sairmos de dentro de um campo inflacionado epistemologicamente. Vejamos.

Usamos “verdadeiro” ou “não-verdadeiro” para atrair cuidados, dúvidas, precaução, diz Rorty. Isso ocorre - não custa repetir o item 3 acima - quando dizemos coisas do tipo: “sua tese de que o Presidente da República não rouba é justificável, mas não é verdadeira”. Ou ainda, a “justificação de tal tese está completamente falha, no entanto a tese é verdadeira”. E mais: “isto está completamente justificado, porém não contém a verdade”. Diante disso, Habermas objeta: esse terceiro uso da palavra verdadeiro, é fácil ver, tem um complicador. O uso de “verdadeiro” para prevenir, que é este terceiro uso, parece reinflacionar a verdade, e não deflacioná-la. Pois alguém sempre pode dizer: “você conseguiu avisar a pessoa do que você quis avisar porque tal pessoa sabe que, substancialmente, ‘verdadeiro’ é completamente diferente de ‘bem justificado’, ou seja, ‘bem justificado’ é ‘bem justificado’ e ‘verdadeiro’ é ‘correspondente à realidade’”.

Reapareceria aí, então, o sentido realista e correspondentista da noção de verdade (o sentido que se encaixaria na epistemologia, na metafísica ou em uma semântica de caráter fundacionista). Esta é, exatamente, a tese de Jürgen Habermas contra todo e qualquer deflacionismo sem limites.

Ele diz: há um limite de separação entre justificado e verdadeiro; e essa separação não é uma separação meramente utilitária, como o neopragmatismo quer. Justificado é justificado, verdadeiro é verdadeiro, diz Habermas. Verdadeiro e justificado não seriam fases de um mesmo espectro.

Habermas está convencido de que toda e qualquer prática lingüística, todo e qualquer comportamento de falantes, institui por si mesmo um campo de entendimento *antes* de estabelecer qualquer outro tipo de campo, seja ele de poder, de persuasão etc. Este campo *prévio* de entendimento foi vislumbrado pela velha Escola de Frankfurt, de Adorno e Horkheimer, ainda que, em seus escritos, isto tudo estivesse bastante confuso. Mas em Habermas a idéia se torna clara. A idéia principal é basicamente esta: se digo para você “feche a porta!”, e esta é uma frase de mando, *antes* dela se exercer como frase de mando ela precisa ser entendida, para que *depois* ela possa realmente ser uma frase de mando. Assim, o que Habermas diz é: existindo uma comunidade lingüística qualquer, também existe filosoficamente, ao seu lado, uma comunidade lingüística ideal. Nela não há restrições de qualquer ordem ao entendimento da linguagem; todos dessa comunidade ideal se entendem intelectualmente e só fazem isto. Assim, ao lado do campo empírico e histórico, há um campo -pragmático universal?, pragmático ideal?-, que funcionaria como ponto arquimediano e, sendo assim, como um lugar que, pela sua própria existência, que é a condição da existência de uma linguagem (um campo efetivamente e intelectualmente comunicativo), “verdadeiro” se distinguiria claramente do que é “bem justificado”. Este campo pode ser visto através

19 Cf. Ghiraldelli Jr., P. *Richard Rorty - a filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

de abstrações conscientes das condições naturais e históricas de uma comunidade de falantes, e nesse sentido seria um campo genuinamente filosófico. Assim, uma vez elaborado dentro dos parâmetros de uma teoria filosófica, ele seria um tribunal possível para a garantia de toda e qualquer assertiva.

Rorty, por sua vez, acredita que o verdadeiro, ao opor-se ao justificado, o faz em um sentido de aviso somente, nada mais. Justificado não é completamente diferente de verdadeiro, para Rorty. Justificação, diz ele, é uma prática histórica e mundana; é pouco plausível que o termo “verdadeiro”, ao contrário de qualquer prática de justificação, possa se distinguir utilmente de uma sentença por obra de sua existência ou garantia em um campo universal, de caráter pragmático (o que seria, digamos, a tese Apel-Habermas). *Aprova* que Rorty oferece da não diferença em espécie entre “justificado” e “verdadeiro” caminha em um sentido específico do raciocínio pragmático. Ele pergunta: quando queremos saber a verdade de uma proposição, sentença, frase ou idéia ou teoria, temos outra coisa a fazer do que procurarmos justificações, ouvirmos justificações? E ele continua: se a resposta para esta minha pergunta é um sonoro “não!”, então porque diríamos que verdade e justificação diferem não por graus, mas por qualquer outra coisa? Por que insistiríamos em enxergar um campo universal, ainda que pragmático universal? E Rorty continua, agora em um tom nietzschiano: fazemos isso (ou seja, o que Habermas faz) porque temos saudades do tempo que vivíamos tranquilos com a noção religiosa de verdade, antes do Iluminismo, ou então com a noção metafísica posta pelo próprio Iluminismo. Gostaríamos mesmo não da verdade, como a semântica utilitarista nos apresenta, mas da Verdade, como a religião e a metafísica nos prometeram.

Se Rorty assume que não podemos levar a sério uma distinção rígida, em espécie, entre “justificado” e “verdadeiro”, significa então que, no limite, temos vários graus, *apenas*, de “justificado”. “Verdadeiro”, então, deixa de ter uma conotação representacional e correspondentista. Isto é, nos termos filosóficos neopragmatistas, Rorty está dizendo que é desnecessário, e mesmo nocivo pois nos leva a posições insustentáveis considerar que “verdadeiro” é algo lingüístico que está ligando representacionalmente um X, também lingüístico, a um Y não lingüístico. O que Rorty entende por “mundo”, então, se resume única e exclusivamente a justificações e causas, sendo que justificações são perfeitamente cabíveis dentro do item causas, dado que uma declaração ou sentença é mais uma causa em um encadeamento causal. Assim, o mundo natural e histórico de Rorty é holisticamente construído. Ele explica claramente isso no exemplo abaixo. Ele diz:

Tomemos dinossauros. A partir do momento que você descreve alguma coisa como um dinossauro, sua cor de pele e sua vida sexual são causalmente independentes da sua descrição. Mas antes de você descrever esse algo como um dinossauro, ou como qualquer outra coisa, não há nenhum sentido na afirmação de que “ele está lá fora”, tendo propriedades. *O que* está lá fora? A coisa-em-si? O mundo? Conte-nos mais. Descreva-o em mais detalhes. Uma vez que você assim o faz, então nós podemos dizer que as características de ser ovíparo é causalmente independente de nossa descrição dela, enquanto que a característica de ser um animal cuja existência foi aceita não faz muito tempo, não é independente da descrição. Isso não é uma distinção entre características “intrínsecas” e características “meramente relacionais” de dinossauros. É apenas uma distinção entre suas relações-

causais-sob-uma-descrição considerando uma coisa (o γ os) e suas relações-causais-sob-uma-descrição considerando outra coisa (nós)²⁰

O trecho acima é extremamente importante. Valeria a pena lê-lo várias vezes. Ele articula a concepção de verdade do neopragmatismo de Rorty ao seu holismo, ao seu naturalismo historicista. Ou seja: ele dispensa a dualidade extrínseco-relacional *versus* intrínseco-não relacional; dualidade esta que permanece nas abordagens metafísicas e, de certo modo, na dos positivistas lógicos e, como vimos, até mesmo, de uma forma mais branda, em Quine. O naturalismo, ou holismo, ou ainda, o contextualismo de Rorty, como em Davidson, elimina relações representacionais e fica só com relações causais, de modo que, digamos, o *universo* pode ser compreendido sem que tenhamos o problema insolúvel, para Rorty de termos de encontrar o velho elo de ligação entre o lingüístico e o não lingüístico; o velho problema de termos de encontrar o que engata as “palavras” no “mundo”.

A FILOSOFIA POLÍTICA DE RORTY

Política se faz, no contexto desta perspectiva filosófica, recontando histórias, redescrevendo a vida de acordo com os moldes que emergem de uma utopia. No caso de Rorty, trata-se da utopia (vaga) segundo a qual o sofrimento pode e deve ser combatido pelo aprofundamento da democracia liberal.

Em diversos artigos de polêmica política e, de modo especial, no recente *Para realizar a América*²¹, a dimensão conversacional em que Rorty centra sua filosofia política só ganha sentido contra o pano de fundo da filosofia da linguagem que nos esforçamos para pintar nas seções acima.

Nesta polêmica que reitera o *contingente* como elemento primordial da ação política, em detrimento de toda tentativa de domar o futuro a partir das certezas que a teoria supostamente escavaria no passado, um dos contrapontos mais freqüentemente traçados por Rorty é com relação a Marx. E talvez possamos aqui, até pela insistência com que Marx aparece nos comentários de Rorty, tomar o marxismo como pólo de comparação para apresentar alguns traços da filosofia e da utopia política de Rorty, a partir de seu antifundacionismo.

Diferentemente do liberalismo derivado do jus naturalismo iluminista, o holismo de Rorty dispensa o fundacionismo. Assim, ele liberta as posições liberais e de esquerda de qualquer *philosophical foundation*, isto é, de qualquer teoria que venha dizer que devemos ser liberais (liberais aqui no sentido norte-americano da palavra, isto é, não conservadores) porque esta é a Verdade de nossa constituição como humanos ou esta é a Verdade da nossa constituição como seres comunitários, a Verdade da sociedade que nos faz humanos.

Em outras palavras: não *temos* de ser liberais; não *temos* de ser conservadores. Sermos apenas aquilo que conseguirmos ser a partir das nossas descrições do mundo e de nós mesmos. Dispensamos a noção de Verdade e de “A Realidade Como Ela É”, e adotamos a idéia de que o que temos na mão é a nossa linguagem para contar histórias capazes de, com

20 Rorty, R. “Charles Taylor on Truth”. *Truth and Progress*. Philosophical Papers III. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

21 Rorty, R. *Para realizar a América: o pensamento de esquerda no século XX na América*. Tradução de Paulo Ghiraldelli Jr., Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Hening. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

sorte, convencer as pessoas de que ser liberal é melhor mais útil para elas do que ser conservador ou reacionário. Isso não é pouco. Aliás, filosoficamente falando, é muito. Rorty quer nos deixar imunes diante de teorias que, contra a idéia de que devemos ser liberais porque isso satisfaz nossa *real condição humana* a Verdade sobre nós, colocam que devemos ser conservadores porque assim estaremos de acordo com a *real condição humana*, e vice versa. Ou seja, Rorty acredita, então, que escapamos da condição rousseauista, de que somos bons “por natureza”, e escapamos também da condição atribuída por Sade, de que a própria “natureza” é destruidora. Não tendo mais nenhuma noção de natureza de caráter essencialista, finalmente podemos usar nosso comportamento lingüístico livremente. O filósofo político liberal está livre para argumentar pelo liberalismo sem pagar o preço de ter de encontrar *philosophical foundation* que garanta que ele está certo, e Hitler e Stalin estão errados. Ele pode, simplesmente, começar a contar histórias capazes de mostrar o quanto nós mesmos nos prejudicamos quando optamos por seguir gente como Hitler ou Stalin.

Ao deflacionar a verdade (adotando não uma teoria da verdade, mas simplesmente uma tipologia de usos da “verdade” e de “verdadeiro”) e ao tratar o universo como um conjunto de relações sem hierarquias prévias (um universo onde só há relações do tipo das relações causais, sem a dualidade entre relações que *representam o mundo* e relações que *causam coisas no mundo*), o filósofo *finalmente* permite ao filósofo político deixar de lado o cansativo trabalho de fundamentar metafísica ou epistemologicamente sua crença, permitindo que ele venha a gastar sua energia na busca de mudar seu comportamento lingüístico, contagiando outros de modo que eles também mudem seu comportamento lingüístico. Assim, se Marx quer que os filósofos deixem de interpretar o mundo para mudá-lo, Rorty entende que devemos mudar o mundo interpretando-o constante e renovadamente.

Marx, sobretudo pelas conseqüências políticas de seu pensamento, é a mais importante referência moderna quando se pensa no estabelecimento de correlações entre a filosofia social e a prática política. Como se sabe, é a teoria da história marxiana que fundamenta a teoria da revolução proletária e serve de fonte de legitimação intelectual e moral da utopia comunista. De outra parte, o antiteoricismo de Rorty, tal como expresso em seus textos de intervenção política, não poderia poupar o marxismo da crítica a esta precedência lógica da teoria sobre a ação política. Pois Rorty vê neste tipo de invocação da “teoria”, como assinalamos acima, a ação intelectual pela qual o filósofo se coloca em posição de ter acesso à essência do real. Algo como a Teoria, “com T maiúsculo”, de que fala Althusser. Crítica o teorismo, portanto, em sua faceta metafísica, que pressupõe, *grosso modo*, que “verdadeiro” é sinônimo de “correspondente ao real” etc, e que o real (e portanto a verdade) não é acessível senão pela mediação da teoria (e portanto da filosofia).

De um ponto de vista logocêntrico, uma vez que o real é posto sob o controle da teoria, esta se torna o fundamento e a chave da prática política, na medida em que só através dela é possível detectar a natureza última do processo social presente, prever os desdobramentos do conflito político e saber, afinal, a que destino ele está fadado. Assim procede Marx, aos olhos de Rorty.

No procedimento de Rorty, tal como ele próprio o descreve, não faz sentido crer que as instituições políticas de uma dada ordem social ou que o cimento moral responsável pela adesão da *demos* a esta institucionalidade – tanto a presentemente existente quanto a desejada para o futuro – devam pressupor uma teoria que as fundamente e justifique. Não é, por exemplo, a teoria democrática que fundamenta a democracia, e portanto a teoria democrática não é o caminho para a utopia da ampliação e do aprofundamento da democracia liberal. Este caminho, para Rorty, é diretamente acessível aos atores socio-políticos, à sua prática

interativa, à sua interação lingüística. E, sobretudo, não se prende a relações de determinação necessárias. Ele é basicamente *contingente*. A democracia liberal não necessita, pois, de uma justificativa filosófica.

Aqueles que compartilham do pragmatismo de Dewey”, escreve Rorty, “dirão que embora ela [a democracia] possa necessitar de articulação filosófica, ela não necessita de suporte filosófico. Segundo esse ponto de vista, os filósofos da democracia liberal podem desejar desenvolver uma teoria acerca do si próprio humano conveniente com as instituições que ele ou ela admira. Mas um tal filósofo não está com isso justificando essas instituições por referência a premissas mais fundamentais, mas o inverso: ele ou ela estão fixando primeiramente a política e costurando uma filosofia a seguir²².”

Deste ponto de vista, quando Rorty olha para o marxismo ele vê uma teoria do si próprio humano e da história, construída de modo *ad hoc* com a intenção de fundamentar uma utopia política. Para ele, Marx confunde dois objetos de naturezas distintas – o movimento social e político e o movimento filosófico – construindo entre eles uma relação de determinação arbitrária. Dois objetos, aliás, não apenas diferentes, mas assimétricos em importância. Rorty sustenta que há uma relativa insignificância dos movimentos filosóficos em comparação com os movimentos sociais e políticos. Para ele, misturar socialismo com materialismo dialético é misturar “algo grande” e que envolve esperanças para milhões de pessoas, como o socialismo, com “algo relativamente pequeno e restrito”, algo que não passa de um conjunto de respostas filosóficas a perguntas filosóficas, como o materialismo dialético.

Para o pragmatismo de Rorty, o equívoco teoricista, logocêntrico, deriva por sua vez de outro equívoco: o racionalismo. Sienta que a mistificação da vida cotidiana não terminou com a denúncia da mistificação teológica feita pela razão iluminista. Pelo contrário, ao substituir Deus pela Razão, o Iluminismo deu margem a um novo tipo de mistificação, o racionalismo, que iniciou então o processo de construção das leis naturais, sociais ou históricas que deveriam substituir as leis divinas. Homem preso à tradição cientificista derivada do Iluminismo, Marx estaria perpassado por este viés. A título de ilustração, basta lembrar aqui a passagem de *O Capital*, em que ele afirma que a diferença entre a melhor abelha e o pior arquiteto é a capacidade deste último de construir um objeto em sua própria mente, antes de torná-lo realidade, isto é, é a capacidade de raciocinar a respeito do que faz e do que fará. A desvinculação, que Rorty propõe-se a operar, entre a prática política e qualquer tentativa de fundamentá-la filosoficamente, de legitimá-la teoricamente, é para ele um esforço de continuidade do *desencantamento do mundo* iniciado com o advento da modernidade.

Em suma, pode-se dizer que, na cabeça de Rorty, a política de Marx é derivada de sua tentativa filosófica de demonstrar a necessidade objetiva de transformação da realidade social presente, algo acessível apenas pela “descoberta” das leis da história. Só daí resultaria uma comunidade moral superior àquela possível sob o capitalismo. Enquanto que, por outro lado, a política de Rorty, do modo como ele próprio a apresenta, é *pragmática*, prescinde de fundamentação teórica, e é uma tentativa de estabelecer, comunicativamente, uma

22 Rorty, R. *Objetivismo, Relativismo e Verdade*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1997, pp. 238-9.

comunidade moral melhor sob o próprio capitalismo. Ele propõe um aprofundamento da democracia e da justiça através da reinvenção institucional e da redescrição dos atores sociais e políticos.

Os fenômenos políticos contemporâneos que nos preocupam – a globalização, o aumento do *apartheid* social etc –, argumenta Rorty, para serem intelectualmente equacionados e politicamente enfrentados, não precisam ser olhados do ponto de vista de um determinado contexto teórico, não precisam de uma teoria dentro de cujo contexto se tornem inteligíveis.

Os contextos propiciados pelas teorias são ferramentas para efetuar mudança. As teorias que propiciam novos contextos vão ser avaliadas por sua eficiência em efetuar mudanças, não (como acreditam os logocentristas) por sua adequação a um objeto. Qualquer ferramenta é substituível tão logo uma ferramenta manejável, menos desajeitada e mais facilmente portátil é inventada²³.

Justamente porque não há uma “essência humana” que faça todos os homens iguais (todos filhos de Deus, ou todos portadores de “razão”) é que uma sociedade democrática deve amparar-se no *pluralismo*, isto é, na convivência com a *diferença*. Os metafísicos, diz Rorty, perguntavam-se “*o que somos nós?*”, buscando saber o que é *intrinsecamente* humano e o que nos diferencia dos outros animais, ou seja, faziam uma questão meramente filosófica. Se desejamos, porém, criar uma comunidade melhor (mais democrática), devemos, segundo ele, nos perguntar “*quem somos nós?*”, buscando forjar identidades morais mais coerentes, ou seja, estamos formulando uma questão política.

Os atores políticos precisam, pois, ser redescritos no contexto da vida de um determinado país, num determinado tempo histórico. E é nesse sentido que Rorty critica o “multiculturalismo” norte-americano, que pretende enaltecer a cultura negra para impingir no negro um orgulho de sua raça que lhe permita enfrentar o preconceito. Para Rorty, o negro precisa antes sentir-se membro da comunidade nacional norte-americana, sentir-se tão importante quanto o branco na construção da nação. No mesmo sentido, prega que a memória da classe operária americana deve ser resgatada, para que os filhos e netos dos operários de outros tempos conheçam as lutas e privações pelas quais passaram seus ancestrais, e com isso sintam-se também participantes da construção da nação. O indivíduo, aqui, é observado sempre a partir de seu comportamento social, de seu agir, e não por *pura introspecção*. Desse modo, o sujeito político, na perspectiva de Rorty, pode ser visto como uma *rede de crenças e desejos*, como uma encruzilhada de inúmeras interações sociais, que são, elas próprias, as motivações das condutas individuais.

A redescrição do sujeito passa por dois movimentos. O primeiro, como vimos, é o de recontar as histórias nas quais os indivíduos estão inseridos, de modo que estes, percebendo-se como partícipes da construção de uma história coletiva pregressa, qualifiquem a si próprios como membros da comunidade moral presente, resultante dessa história. O segundo movimento, é a mudança do próprio vocabulário pelo qual são expressas as experiências vividas, individuais e coletivas, passadas e presentes. Já que as mudanças se dão por re-

23 Rorty, R. “A spectre is haunting the intellectuals: Derrida on Marx”, In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999, pp. 220-21.

lações conversacionais, isto é, por interação lingüística, mudar o modo pelo qual certas pessoas e situações são rotineiramente descritas - usando palavras com sentido diferenciado ou mesmo criando novas - pode ajudar a despir as diferenças sociais das cargas opressivas atuais, tais como preconceitos de raça e sexo, ou relações de opressão política e exploração econômica.

Em suma, esses dois movimentos - *recontar a própria história* (como indivíduo ou como coletividade) e *redescrever a si próprio* (também como indivíduo ou como coletividade), seja através de novas palavras ou da mudança de sentido das antigas -, movimentos que aliás confundem-se um com o outro, são cruciais na busca da utopia democrática. Cruciais porque, na perspectiva de Rorty, eles podem *ampliar o espaço lógico* (ou seja, ampliar o contexto no qual as perguntas e respostas às questões morais ocorrem) no seio do qual se dá o conflito entre opressor e oprimido e, assim, dotar o oprimido de novas possibilidades de superação da opressão, através da ampliação dos termos nos quais cada qual percebe a si próprio e aos outros como membros de uma mesma comunidade moral.

Isso seria, para Rorty, muito mais eficaz do que a revolução proletária. Vejamos dois exemplos.

Quando os movimentos dos direitos civis e o movimento negro disseram “black is beautiful!”, eles não conseguiam explicar o que aquilo significava. Era impossível parafrasear aquilo. Qualquer tentativa de explicar a declaração se tornaria ridícula, soaria didatismo de péssimo gosto, e terminaria em nada. Mas a declaração era forte. Os conservadores tremiam diante dela. Outros conservadores tremiam menos e refletiam mais. Nem no passado, nem no presente, se sabe direito o que é “black is beautiful!”. O máximo que se pode fazer, diante de tal declaração, hoje, é contar a história de como ela mudou o mundo. Mas parafraseá-la, de modo que possamos dizer que ela é uma metáfora que tem tal e tal correspondente literal, seria ridículo, e, no fundo, impossível. “Black is beautiful!” é “black is beautiful!”, nada mais. Mas mudou o mundo. Ampliou direitos. Criou novos direitos jamais pensados antes em várias partes do mundo.

Hoje temos, por exemplo, “gay is good!”. O que é “gay is good!”? De novo, se alguém tentar parafrasear, não vai conseguir. “Gay is good!” faz tremer os conservadores. Mas alguns, diante desse ruído, desse som, começam a refletir. Nunca vamos saber o que é “gay is good!”, nem os gays nem os que não são gays saberão. Mas há direitos jamais sonhados antes que estamos criando a partir dessa metáfora que empurra uma mudança geral no comportamento lingüístico e, portanto, no comportamento sentimental e de deliberação moral. Tanto é que, em vários lugares, torna-se normal ter como símbolo do verdadeiro amor o amor gay, e ter como direito legal o casamento entre pessoas do mesmo sexo. E isto, em grande parte, porque “gay is good!”, embora jamais saibamos o que quer dizer “gay is good!”²⁴. Para perceber a força disso, basta lembrar o filme *Philadelphia*, ou o mais recente *Boys don't cry*, nos quais nos vemos tomando o amor gay como o mais autêntico amor, que deveria ser selado por Deus.

Nem “método” nem “teoria”. As armas da filosofia política de Rorty são lingüísticas.

24 Cf. Ghiraldelli Jr., P. *O que você precisa saber em Filosofia da Educação e Teorias Educacionais*. Rio de Janeiro: DPA, 2000.

A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy

Un punto de vista pragmático sobre la filosofía analítica contemporánea

Richard RORTY

Universidad de Stanford, USA.

RESUMEN

En la primera parte de este artículo se discute el punto de vista del filósofo de las ciencias Arthur Fine, sobre el realismo y el antirealismo. Se establecen algunas relaciones semánticas y pragmáticas con D. Davidson y R. Brandon, sin dejar de insistir en que el lenguaje ya no puede seguir siendo considerado como un contenido de representación de la realidad. En la segunda parte, se exponen las dieciséis tesis metafísicas, de por qué se deben abandonar las nociones de “método filosófico” y “problemas filosóficos” propagadas por el racionalismo moderno.

Palabras clave: Pragmatismo, filosofía analítica, metafilosofía, lenguaje.

ABSTRACT

In the first part of this article Arthur Fine's point of view as to the philosophy of science, and specifically realism and anti-realism, is discussed. Certain semantic and pragmatic relations are established with D. Davidson and R. Brandon, but not without insisting that language can not go on being considered a collection of representations of reality. In the second part of the article the sixteen metaphysical theses which explain why the notion of “philosophical methods” and “philosophical problems”, proposed by modern rationalism, should be abandoned, are presented.

Key words: Pragmatism, analytical philosophy, meta-philosophy, language.

This paper has two parts. In the first I discuss the views of my favorite philosopher of science, Arthur Fine. Fine has become famous for his defense of a thesis whose discussion seems to me central to contemporary philosophy—namely, that we should be neither realists nor anti-realists, that the entire realism-antirealism issue should be set aside. On this point he agrees with my favorite philosophers of language, Donald Davidson and Robert Brandom. I see the increasing consensus on this thesis as marking a breakthrough into a new philosophical world. In this new world, we shall no longer think of either thought or language as containing representations of reality. We shall be freed both from the subject-object problematic that has dominated philosophy since Descartes, and from the appearance-reality problematic that has been with us since the Greeks. We shall no longer be tempted to practice either epistemology or ontology.

The second, shorter, portion of the paper consists of some curt, staccato, dogmatic theses about the need to abandon the intertwined notions of “philosophical method” and of “philosophical problems”. I view the popularity of these notions as an unfortunate consequence of the over-professionalization of philosophy which has disfigured this area of culture since the time of Kant. If one adopts a non-representationalist view of thought and language, one will move away from Kant in the direction of Hegel’s historicism.

Historicism has no use for the idea that there are recurrent philosophical problems which philosophers have employed various methods to solve. This description of the history of philosophy should, I think, be replaced by an account on which philosophers, like other intellectuals, make imaginative suggestions for redescription of the human situation; they offer new ways of talking about our hopes and fears, our ambitions and our prospects. Philosophical progress is thus not a matter of problems being solved, but of descriptions being improved.

I

Arthur Fine’s famous article “The Natural Ontological Attitude” begins with the sentence “Realism is dead”. In a footnote to that article, Fine offers a pregnant analogy between realism and theism.

In support of realism there seem to be only those ‘reasons of the heart’ which, as Pascal says, reason does not know. Indeed, I have long felt that belief in realism involves a profound leap of faith, not at all dissimilar from the faith that animates deep religious convictions. The dialogue will proceed more fruitfully, I think, when the realists finally stop pretending to a rational support for their faith, which they do not have. Then we can all enjoy their intricate and sometimes beautiful philosophical constructions (of, e.g., knowledge, or reference, etc.) even though to us, the nonbelievers, they may seem only wonder-full castles in the air¹.

In an article called “Pragmatism as anti-authoritarianism”², I tried to expand on Fine’s analogy. I suggested that we see heartfelt devotion to realism as the Enlightenment’s

1 Fine, Arthur: “The Natural Ontological Attitude” in his *The shaky game: Einstein, realism and the quantum theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1986, p. 116n.

2 *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 53, n° 207 (1999), pp. 7-20.

version of the religious urge to bow down before a non-human power. The term "Reality as it is in itself, apart from human needs and interests" is, in my view, just another of the obsequious Names of God. In that article, I suggested that we treat the idea that physics gets you closer to reality than morals as an updated version of the priests' claim to be in closer touch with God than the laity.

As I see contemporary philosophy, the great divide is between representationalists, the people who believe that there is an intrinsic nature of non-human reality which humans have a duty to grasp, and antirepresentationalists. I think F. C. S. Schiller was on the right track when he said that "Pragmatism....is in reality only the application of Humanism to the theory of knowledge"³. I take Schiller's point to be that the humanists' claim that human beings have responsibilities only to one another entails giving up both representationalism and realism.

Representationalists are necessarily realists, and conversely. For realists believe both that there is one, and only one, Way the World Is In Itself, and that there are "hard" areas of culture in which this Way is revealed. In these areas, they say, there are "facts of the matter" to be discovered, though in softer areas there are not. By contrast, antirepresentationalists believe that scientific, like moral, progress is a matter of finding ever more effective ways to enrich human life. They make no distinction between hard and soft areas of culture, other than the sociological distinction between less and more controversial topics. Realists think of antirepresentationalists as antirealists, but in doing so they confuse discarding the hard-soft distinction with preaching universal softness.

Intellectuals cannot live without pathos. Theists find pathos in the distance between the human and the divine. Realists find it in the abyss separating human thought and language from reality as it is in itself. Pragmatists find it in the gap between contemporary humanity and a utopian human future. In which the very idea of responsibility to anything except our fellow-humans has become unintelligible, resulting in the first truly humanistic culture.

If you do not like the term "pathos", the word "romance" would do as well. Or one might use Thomas Nagel's term: "the ambition of transcendence". The important point is simply that both sides in contemporary philosophy are trying to gratify one of the urges previously satisfied by religion. History suggests that we cannot decide which form of pathos is preferable by deploying arguments. Neither the realist nor her antirepresentationalist opponent will ever have anything remotely like a knock-down argument, any more than Enlightenment secularism had such an argument against theists. One's choice of pathos will be settled, as Fine rightly suggests, by the reasons of one's heart.

The realist conviction that there just must be a non-human authority to which humans can turn has been, for a very long time, woven into the common sense of the West. It is a conviction common to Socrates and to Luther, to atheistic natural scientists who say they love truth and fundamentalists who say they love Christ. I think it would be a good idea to reweave the network of shared beliefs and desires which makes up Western culture so as to get rid of this conviction. But doing so will take centuries, or perhaps millennia. This reweaving, if it ever occurs, will result in everybody becoming commonsensi-

3 Schiller, F.C.S: *Humanism: Philosophical Essays*, second edition. London: Macmillan, 1912, p. xxv.

cally verificationist—in being unable to pump up the intuitions to which present-day realists and theists appeal.

To grasp the need to fall back on reasons of the heart, consider the theist who is told that the term “God”, as used in the conclusion of the cosmological argument is merely a name for our ignorance. Then consider the realist who is told that his explanation for the success of science is no better than Moliere’s doctor’s explanation of why opium puts people to sleep. Then consider the pragmatist who is told, perhaps by John Searle, that his verificationism confuses epistemology and ontology. All three will probably be unfazed by these would-be knock-down arguments. Even if they admit that their opponents’ point admits of no refutation, they will remark, complacently and correctly, that it produces no conviction.

It is often said that religion was refuted by showing the incoherence of the concept of God. It is said, almost as often, that realism has been refuted by showing the incoherence of the notions of “intrinsic nature of reality” and “correspondence”, and that pragmatism is refuted by pointing out its habit of confusing knowing with being. But no one accustomed to employ a term like “the will of God” or “mind-independent World” in expressing views central to her sense of how things hang together is likely to be persuaded that the relevant concepts are incoherent. Nor is any pragmatist likely to be convinced that the notion of something real but indescribable in human language or unknowable by human minds can be made coherent. A concept, after all, is just the use of a word. Much-used and well-loved words and phrases are not abandoned merely because their users have been forced into tight dialectical corners.

To be sure, words, and uses of words, do get discarded. But that is because more attractive words, or uses, have become available. Insofar as religion has been dying out among the intellectuals in recent centuries, it is because of the attractions of a humanist culture, not because of flaws internal to the discourse of theists. Insofar as Fine is right that realism is dying out among the philosophers, this is because of the attractions of a culture which is more deeply and unreservedly humanist than that offered by the arrogant scientism that was the least fortunate legacy of the Enlightenment.

For all these reasons, I should not want to echo Fine’s charge that the realist, like the theist, lacks “rational support” for his beliefs. The notion of “rational support” is not apropos when it comes to proposals to retain, or to abandon, intuitions or hopes as deep-lying as those to which theists, realists, and anti-representationalists appeal. Where argument seems always to fail, as James rightly says in “The will to believe”, the reasons of the heart will and should have their way. But this does not mean that the human heart always has the same reasons, asks the same questions, and hopes for the same answers. The gradual growth of secularism—the gradual increase in the number of people who do not find theism what James called “a live, momentous and forced option”, is testimony to the heart’s malleability.

Only when the sort of cultural change I optimistically envisage is complete will we be able to start doing what Fine suggests—enjoying such intricate intellectual displays as the *Summa Contra Gentiles* or *Naming and Necessity* as aesthetic spectacles. Someday realism may no longer be “a live, momentous and forced option” for us. If that day comes, we shall think of questions about the mind-independence of the real as having the quaint charm of questions about the consubstantiality of the Persons of the Trinity. In the sort of culture which I hope our remote descendants may inhabit, the philosophical literature about real-

ism and anti-realism will have been aestheticized in the way that we moderns have aestheticized the medieval disputations about the ontological status of universals.

Michael Dummett has suggested that many traditional philosophical problems boil down to questions about which true sentences are made true by "facts" and which are not. This suggestion capitalizes on one of Plato's worst ideas: the idea that we can divide up the culture into the hard areas where the non-human is encountered and acknowledged and the softer areas in which we are on our own. The attempt to divide culture into harder and softer areas is the most familiar contemporary expression of the hope that there may be something to which human beings are responsible other than their fellow humans. The idea of a hard area of culture is the idea of an area in which this responsibility is salient. Dummett's suggestion that a lot of philosophical debates has been, and should continue to be, about which sentences are bivalent amounts to the claim that philosophers have a special responsibility to figure out where the hard stops and the soft begins.

A great deal of Fine's work is devoted to casting doubt on the need to draw any such line. Among philosophers of science, he has done the most to deflate Quine's arrogant quip that philosophy of science is philosophy enough. His view that science is not special, not different from the rest of culture in any philosophically interesting way, chimes with Davidson's and Brandom's attempt to put all true sentences on a referential par, and thereby further to erase the line between the hard and the soft. Fine, Davidson and Brandom have helped us understand how to stop thinking of intellectual progress as a matter of increasing tightness of fit with the non-human world. They help us picture it instead as our being forced by that world to reweave our networks of belief and desire in ways that make us better able to get what we want. A fully humanist culture, of the sort I envisage, will emerge only when we discard the question "Do I know the real object, or only one of its appearances?" and replace it with the question "Am I using the best possible description of the situation in which I find myself, or can I cobble together a better one?"

Fine's "NOA papers"⁴ fit together nicely with Davidson's claim that we can make no good use of the notion of "mind-independent reality" and with Brandom's Sellarsian attempt to interpret both meaning and reference as functions of the rights and responsibilities of participants in a social practice. The writings of these three philosophers blend together, in my imagination, to form a sort of manifesto for the kind of anti-representationalist movement in philosophy whose humanistic aspirations I have outlined.

Occasionally, however, I come across passages, or lines of thought, in Fine's work, which are obstacles to my syncretic efforts. The following passage in Fine's "The Natural Ontological Attitude" gives me pause:

When NOA counsels us to accept the results of science as true, I take it that we are to treat truth in the usual referential way, so that a sentence (or statement) is true just in case the entities referred to stand in the referred-to relations. Thus NOA sanctions ordinary referential semantics and commits us, via truth, to the exis-

4 These papers include, in addition to "The natural ontological attitude" and "And not anti-realism either" (both in Fine's *The shaky game*), the "Afterword" to *The shaky game* and "Unnatural attitudes: realist and instrumentalist attachments to science", *Mind*, Vol. 95 (April, 1986), pp. 149-179.

tence of the individuals, properties, relations, processes, and so forth referred to by the scientific statements that we accept as true. (p. 130)

Reading this passage leaves me uncertain of whether Fine wants to read *all* the sentences we accept as true -the ones accepted after reading works of literary criticism as well as after reading scientific textbooks- as true “just in case the entities referred to stand in the referred-to relations” Davidson is clearer on this point. He thinks that the sentence “Perseverance keeps honor bright” is true in this way, the same way that “The cat is on the mat”, “ $F=MA$ ”, and every other true sentence is true. But Davidson thinks this in part because he does not think that reference has anything to do with ontological commitment. The latter is a notion for which he has no use, just as he has no use for the distinction between sentences made true by the world and those made true by us.

Fine, alas, does seem to have a use for ontological commitment. Indeed, I suspect he drags in “ordinary referential semantics” because he thinks that the deployment of such a semantics might help one decide what ontological commitments to have. But it would accord better with the overall drift of Fine’s thinking if he were to discard that unfortunate Quinean idea rather than attempting to rehabilitate it. NOA, Fine says, “tries to let science speak for itself, and it trusts in our native ability to get the message without having to rely on metaphysical or epistemological hearing aids”. (And not, p. 63) So why, I am tempted to ask Fine, would you want to drag in a semiotic hearing aid such as “ordinary referential semantics”? Fine recommends that we stop trying to “conceive of truth as a substantial something”, something that can “act as limit for legitimate human aspirations”⁵. But if we accept this recommendation, will we still want to say, as Fine does, that we are “committed, via truth, to the existence” of this or that?

As support for my suggestion that the notion of ontological commitment is one Fine could get along nicely without, let me cite another of his instructive remarks about the analogy between religion and realism. Fine’s answer to the question “Do you believe in X?”, for such X’s as electrons and dinosaurs and DNA, is “I take the question of belief to be whether to accept the entities or instead to question the science that backs them up. “(Afterword, p. 184) Then, in response to the objection “But does not ‘believe in’ mean that they really and truly exist out there in the world?” Fine says that he is not sure it does. He points out that “those who believe in the existence of God do not think that is the meaning [they attach to their claim] at least not in any ordinary sense of ‘really and truly out there in the world’.”

I take the point of the analogy to be that unquestioningly and unphilosophically religious people need not distinguish between talking about God as they do and believing in God. To say that they believe in God and that they habitually and seriously talk the talk are two ways of saying the same thing. Similarly, for a physicist to say that to say that she believes in electrons and to say that she does not question the science behind electron-talk are two ways of saying the same thing. The belief cannot count as a reason for the unquestioning attitude, nor conversely.

5 “And not anti-realism either”, p. 63.

When Kant or Tillich ask the pious whether they are perhaps really talking about a regulative ideal or a symbol of ultimate concern, rather than about the existence of a being, the pious are quite right to be annoyed and unresponsive. Physicists should be equally irritated when asked whether they think that statements about electrons are true or merely empirically adequate. The theist sees no reason why he need resort to natural theology, or analyses of the meaning of "is", or distinctions between the symbolic-existential and the factual-empirical. For he takes God-talk into his life in exactly the way in which a physicist takes electron-talk into hers—the same way we all take dollars-and-cents talk into ours.

It accords with the overall humanist position I outlined earlier to say there are no acts called 'assent' or 'commitment' which we can perform that will put us in a relation to an object different than that of simply talking about that object in sentences whose truth we have taken into our lives.

The idea of ontological commitment epitomizes a confusion between existential commitment on the one hand and a profession of satisfaction with a way of speaking or a social practice on the other. An existential commitment, as Brandom nicely says in *MAKING IT EXPLICIT*, is a claim to be able to provide an address for a certain singular term within the "structured space provide mapped out by certain canonical designators".⁶ To deny the existence of Pegasus, for example, is to deny that "a continuous spatiotemporal trajectory can be traced out connecting the region of space-time occupied by the speaker to one occupied by Pegasus". To deny that Sherlock Holmes' Aunt Fanny exists is to deny that she can be related to the canonical designators in Conan Doyle's text in the way that Moriarty and Mycroft can. And so on for other addresses for singular terms, such as those provided for the complex numbers by the structured space of the integers.

Putting the matter Brandom's way highlights the fact that metaphysical discourse, the discourse of ontological commitment, does not provide us with a such a structured space. For no relevant designators are agreed upon to be canonical. This discourse is, instead, one in which we express our like or dislike, our patience or impatience with, various linguistic practices.

As a safeguard against linking up referential semantics with ontological commitment, it is useful to bear in mind Davidson's insistence that we should not treat reference as "a concept to be given an independent analysis or interpretation in terms of non-linguistic concepts".⁷ Reference is rather, he says, a "posit we need to implement a theory of truth"⁸ For Davidson, a theory of truth for a natural language "does not explain reference, at least in this sense: it assigns no empirical content directly to relations between names or predicates and objects. These relations are given a content indirectly when the T-sentences are."⁹ If one assumes that a theory which permits the deduction of all the T-sentences is all we need in the way of what Fine calls "ordinary referential semantics", then reference no longer bears on ontological commitment. The later notion will seem otiose to anyone who takes

6 Brandom, Robert: *Making it explicit*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994, p. 444.

7 Davidson, Donald: *Inquiries into meaning and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 1984, 219.

8 Ibid., p. 222.

9 Ibidem.

the results of both physics and literary criticism in (as Fine puts it) “the same way as we accept the evidence of our senses”.

Perhaps, however, Fine would agree both with Davidson about the nature of the notion of reference and with me about the need to treat literary criticism and physics as producing truth, and reference, of exactly the same sort. That he would is suggested by his saying that those who accept NOA are “being asked not to distinguish between kinds of truth or modes of existence or the like, but only among truths themselves in terms of centrality, degrees of belief, and the like”¹⁰.

This last quotation chimes with Fine’s remark that “NOA is basically at odds with the temperament that looks for definite boundaries demarcating science from pseudoscience, or that is inclined to award the title “scientific” like a blue ribbon on a prize goat”¹¹. It chimes also with the last paragraph of his recent Presidential Address to the APA, in which he says that “the first false step in this whole area is the notion that science is special and that scientific thinking is unlike any other”¹². If we carry through on these remarks by saying that there is no more point in using notions like “reference” and “ontological attitude” in connection with physics than in connection with literary criticism, then we can shall think that nobody should ever worry about having more things in her ontology than there are in heaven and earth. To stop dividing culture into the hard and the soft areas would be to cease to draw up two lists: the longer containing nominalizations of every term used as the subject of a sentence and the shorter containing all the things there are on heaven and earth.

Before leaving the topics of reference and ontological commitment, let me remark that the passage I quoted about “ordinary referential semantics” has been seized upon by Alan Musgrave to ridicule Fine’s claim to have a position distinct from that of the realist¹³. Musgrave would have had less ammunition, I think, if Fine had not only omitted this passage but had been more explicit in admitting that NOA is, as Jarett Leplin has lately said, “not an alternative to realism and antirealism, but a preemption of philosophy altogether, at least at the metalevel”¹⁴. Leplin is right to say that Fine’s “idea that ‘scientific theories speak for themselves’, that one can ‘read off’ of them the answers to all legitimate philosophical questions about science, cannot be squared with the rich tradition of philosophical debate among scientists over the proper interpretation of theories.” So I think that the Fine should neither take the Einstein-Bohr debate at face value, nor try to rehabilitate notions like “ontological commitment”. He should grant to Leplin that “Philosophy of science in the role of interpreter and evaluator of the scientific enterprise, and realism in particular, as such a philosophy of science, are superfluous”¹⁵. We felt the need for such an in-

10 “The natural ontological attitude,” p. 127.

11 “And not anti-realism either”, p. 62.

12 “The viewpoint of no-one in particular”, *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association*, vol. 72 (November 1998), p. 19.

13 See Musgrave’s “NOA’s ark—fine for realism”, in *The philosophy of science*, ed. David Papineau Oxford: Oxford University Press, 1996, pp. 45-60.

14 Leplin, Jarret: *A novel defense of scientific realism*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 174.

15 *Ibid.*, p. 139.

terpreter, evaluator, and public-relations man only so long as we thought of natural science as privileged by a special relation to non-human reality, and of the natural scientists as stepping into the shoes of the priests.

II

So much for my broad brush-account of the wonderful new philosophical prospects that I see Fine, Davidson and Brandom opening up. In the time that remains, I want to explain why anyone who enjoys these prospects should be suspicious of the notion of “philosophical method” and of the idea that philosophy has always dealt, and will always deal, with the same recalcitrant problems. I shall offer sixteen metaphilosophical theses which sum up my own suspicions.

Thesis One:

A recent “call for papers” for a big philosophical conference, refers to “The analytic methodology which has been so widely embraced in twentieth century philosophy [and which] has sought to solve philosophical problems by drawing out the meaning of our statements”. Such descriptions of twentieth-century philosophy are ubiquitous, but they seem to me seriously misleading. “Drawing out the meaning of our statements” is a pre-Quinean way of describing philosophers’ practice of paraphrasing statements in ways that further their very diverse purposes. It would be pointless to think of the disagreements between Carnap and Austin, Davidson and Lewis, Kripke and Brandom, Fine and Leplin, or Nagel and Dennett as arising from the differing meanings which they believe themselves to have found in certain statements. These classic philosophical stand-offs are not susceptible of resolution by means of more careful and exacting ways of drawing out meanings.

Thesis Two:

The philosophers I have just named belong to, or at least were raised in, a common disciplinary matrix—one in which most members of anglophone philosophy departments were also raised. Philosophers so raised do not practice a common method. What binds them together is rather a shared interest in the question “What happens if we transform old philosophical questions about the relation of thought to reality into questions about the relation of language to reality?”

Thesis Three:

Dummett is wrong in thinking that such transformations suggest that philosophy of language is first philosophy. His picture of the rest of philosophy as occupied with the analysis of “specific types of sentence or special forms of expression”¹⁶, analyses which can be guided or corrected by discoveries about the nature of meaning made by philosophers of language, has no relevance to the actual arguments which analytic philosophers invoke.

Thesis Four:

The diverse answers to the question of the relation between language and reality given by analytic philosophers do indeed divide up along some of the same lines which

16 Dummett, Michael: “Can analytical philosophy be systematic, and ought it to be?” in his *Truth and other enigmas*. Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1978, p. 442.

once divided realists from idealists. But Dummett is wrong to think that this earlier division was marked by disagreement about which sentences are made true by the world and which by us. Rather, the division between Bain and Bradley, or between Moore and Royce, was one between representationalist atomists and nonrepresentationalist holists. The latter are the people whom Brandom refers to as his fellow inferentialists. They include all the people traditionally identified as “idealists”, just as the representationalists include all those traditionally identified as “empiricists”.

Thesis Five:

Anti-representationalists do not use a different method than representationalists, unless one uses the term “method” synonymously with “research program”, or “leading idea”, or “basic insight” or “fundamental motivation”. Such uses are misleading. The term “method” should be restricted to agreed upon procedures for settling disputes between competing claims views. Such a procedure was what Ayer and Carnap on the one side, and Husserl on the other, thought had recently been discovered. They were wrong. Nagel and Dennett no more appeal to such a procedure than did Cassirer and Heidegger. Neither logical analysis nor phenomenology produced anything like the procedure for settling philosophical quarrels that the founders envisaged.

Thesis Six:

When “method” is used in this restricted sense, as meaning “neutral decision procedure”, there is no such thing as either philosophical or scientific method. There are only local and specific agreements on procedure within such specific expert cultures as stellar spectroscopy, modal logic, admiralty law, possible-world semantics, or Sanskrit philology. There is no method shared by geologists and particle physicists but not employed by lawyers and literary critics. Nor is there any method shared by Kripke and Davidson, or by Nagel and Dennett, that is more peculiarly philosophical than ordinary argumentative give-and-take—the kind of conversational exchange which is as frequent outside disciplinary matrices as within them.

Thesis Seven:

The idea that philosophy should be put on the secure path of a science is as bad as the idea, mocked by Fine, of awarding prizes for scientificity as one awards blue ribbons to prize goats. It is one thing to say that philosophers should form a distinct expert culture, but quite another to suggest that they ought to be more like mathematicians than like lawyers, or more like microbiologists than like historians. You can have an expert culture without having an agreed upon procedure for resolving disputes. Expertise is a matter of familiarity with the course of a previous conversation, not a matter of ability to bring that conversation to a conclusion by attaining general agreement.

Thesis Eight:

If twentieth-century analytic philosophy gets favorable reviews in the writings of intellectual historians of the twenty-second century, this will not be because those historians are impressed by its exceptional clarity and rigor. It will be because they have seen that following up on Frege’s suggestion that we talk about the statements rather than about thoughts made it possible to frame the old issue between representationalist atomists and non-representationalist holists in a new way. Representation in the relevant sense is a matter of part-to-part correspondence between mental or linguistic and non-mental or non-linguistic complexes. That is why it took what Bergman called the “linguistic turn” to get the issue into proper focus. For thoughts do not have discrete parts in the right way, but

statements do. Frege's dictum that words only had meanings in the contexts of sentences will be seen by future intellectual historians as the beginning of the end for representationalist philosophy.

Thesis Nine:

The issue between the non-representationalists and the representationalists is not a matter of competing methods. Nor is the issue about whether a proper graduate education in philosophy should include reading Hegel and Heidegger, or mastering of symbolic logic. Both are matters of what one thinks it important and interesting to talk about. There is not now, and there never will be, a method for settling disputes about what is interesting and important. If one's heart leads one toward realism, then one will take representationalism and research programs for analyzing complexes into simples seriously. If it leads one elsewhere, one probably will not.

Thesis Ten:

The idea of method is, etymology suggests, the idea of a road which takes you from the starting-point of inquiry to its goal. The best translation of the Greek *meth'odo* is "on track". Representationalists, because they believe that there are objects which are what they are apart from the way they are described, can take seriously this picture the picture of a track leading from subject to object. Anti-representationalists cannot. They see inquiry not as crossing a gap but as a gradual reweaving of individual or communal beliefs and desires under the pressure of causal impacts made by the behavior of people and things. Such reweaving dissolves problems as often as it solves them. The idea that the problems of philosophy stay the same but the method of dealing with them change begs the metaphilosophical question at issue between representationalists and non-representationalists. It is much easier to formulate specific "philosophical problems" if, with Kant, you think that there are concepts which stay fixed regardless of historical change rather than, with Hegel, that concepts change as history moves along. Hegelian historicism and the idea that the philosopher's job is to draw out the meanings of our statements cannot easily be reconciled.

Thesis Eleven:

Anti-representationalists are sometimes accused, as Fine has been by Leplin and I have been by Nagel, of wanting to walk away from philosophy. But this charge confuses walking away from a certain historically-determined disciplinary matrix with walking away from philosophy itself. Philosophy is not something anybody can ever walk away from; it is an amorphous blob whose pseudopods englobe anyone attempting such an excursion.. But unless people occasionally walk away from old disciplinary matrices as briskly as Descartes and Hobbes walked away from Aristotelianism, or Carnap and Heidegger from neo-Kantianism, decadent scholasticism is almost inevitable.

Thesis Twelve:

Sometimes those who walk away from worn-out disciplinary matrices offer new philosophical research programs, as Descartes and Carnap did. Sometimes they do not, as in the cases of Montaigne and Heidegger. But research programs are not essential to philosophy. They are of course a great boon to the professionalization of philosophy as an academic specialty. But greater professionalization should not be confused with intellectual progress, any more than a nation's economic or military might should be confused with its contribution to civilization.

Thesis Thirteen:

Professionalization gives an edge to atomists over holists and thus to representation-
 alists over non-representationalists. For philosophers who have theories about the elementary
 components of language or of thought and about how these elements get compounded,
 look more systematic, and thus more professional, than philosophers who say that every-
 thing is relative to context. The latter see their opponents' so-called elementary compo-
 nents as simply nodes in webs of changing relationships.

Thesis Fourteen:

The big split between "Continental" and "analytic" philosophy is largely due to the
 fact historicism and antirepresentationalism are much more common among non-
 anglophone philosophers than among their anglophone colleagues. It is easy to bring
 Davidson together with Derrida and Gadamer, or Brandom together with Hegel and Hei-
 degger. But it is less easy to find common ground between somebody distinctively "Conti-
 nental" and Searle, Kripke, Lewis, or Nagel. It is this difference in substantive philosophi-
 cal doctrine, rather than any difference between "methods", which makes it unlikely that
 the split will be healed.

Thesis Fifteen:

Philosophical progress is not made by patiently carrying out research programs to the
 end. Such programs all eventually trickle out into the sands. It is made by great imaginative
 feats. These are performed by people like Hegel or Wittgenstein who come out of left field
 and tell us that a picture has been holding us captive. A lot of people on both sides of the
 analytic-Continental split are spending much of their time waiting for Godot. They hope
 someone will do for us what *Philosophical Investigations*, or *Being and Time*, did for our
 predecessors—wake us from what we belatedly realize to have been dogmatic slumber.

Thesis Sixteen:

Waiting for a guru is a perfectly respectable thing for us philosophers to do. One side
 of humanism, in the sense in which I am using the term, is the recognition that we have no
 duties to anything save one another. But another side is the recognition that, as Yeats put it,
 "Whatever flames upon the night/Man's own resinous heart has fed". Waiting for a guru is
 waiting for the human imagination to flare up once again, waiting for it to suggest a way of
 speaking which we had not thought of before. Just as intellectuals cannot live with pathos,
 they cannot live without gurus. But they can live without priests. They do not need the sort
 of guru who explains that his or her authority comes from a special relation to something
 non-human, a relation gained by having found the correct track across an abyss.

Construcción del Otro, liberación de sí mismo

Construction of the Other, Liberation of Self

Maritza MONTERO

Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela

RESUMEN

Este artículo discute la construcción de la categoría “sujeto” en las ciencias sociales, señalando el vuelco paradigmático que reconoce la voz de los sujetos de investigación, reconociendo su carácter de actores y constructores de conocimiento, propietarios de un saber, participantes en un proceso de investigación. Asimismo, se presenta un modo de ser y de conocer por relaciones, idea central de la ontología y de la episteme de la relación. La relación entre ser, conocer y ética se muestra como clave para comprender el carácter opresor y la exclusión de la distintividad del otro. Se analiza críticamente la noción psicosocial de *self*(sí mismo) en la cual se ha hecho residir al ser del conocimiento, mostrando cómo en ella se construye al otro como complemento, o como opositor del sí mismo. A partir de Levinas y de Dussel se indica cómo la liberación del yo, parte de una construcción del otro, que lo acepte analécticamente, en su diversidad.

Palabras clave: Sí mismo, otro, relación, liberación.

ABSTRACT

This article discusses the construction of the category “subject” in social sciences, pointing out the paradigmatic twist that recognizes the voice of the subjects of research, recognizing the character of the actors and constructors of knowledge, the owners of knowledge, and the participants in the research process. In the same manner, a way of being and understanding based on relations, the central idea of ontology and the episteme of the relation. The relation between being, knowing and ethics is shown to be a key to comprehending the oppressor character and the exclusion of the distinctive-ness of the other. The psychosocial notion of self (ones-self) in which the being of understanding resides, showing how it constructs the other as a complement or an opposer of self, is critically analyzed. Based on Levinas and Dussel the liberation of self is indicated, a part of the construction of the other that is accepted in an analectic manner, in its diversity.

Key words: Self, other, relatedness, liberation.

Las ciencias sociales al enfocar la mirada sobre el ser humano con frecuencia han hecho de la categoría sujeto un artefacto de investigación y un objeto: el objeto-sujeto. Un objeto al cual, como a los autómatas del siglo XVIII se hace hablar, moverse y al cual se atribuyen cualidades y sentimientos, pero que puede desconectarse y olvidarse una vez terminada la investigación. Ese objeto-sujeto a veces ha tenido nombre en la psicología: por ejemplo, el niño Alberto, Anna O, o bien era mencionado de manera genérica bajo la denominación de informante, respondiente, el sujeto, la entrevistada. Sólo que entonces desaparecía mas rápidamente. No se sabe que fue de aquella Anna, ni que llegó a ser del pequeño Albertico, si es que llegó a ser. En ocasiones gran número de estos autómatas, reunidos en muestra, han sido hechos responsables por tendencias, o señalan corrientes, autorizando o negando explicaciones.

Así, cuando se analiza el proceso de creación de una muestra, esta resulta ser el mayor acto de prestidigitación posible. Quien investiga crea con ella un grupo que suele responder exactamente a sus exigencias: personas de un determinado rango de edad, género, nivel educativo, ocupación, color de piel, provenientes de un cierto lugar, con un poder adquisitivo ubicado dentro de ciertos límites, con una religión específica o sin ella, a veces hasta con cierto tipo de sangre y aun con padecimientos peculiares o carentes de enfermedades específicas. El o la analista indagan, imaginan, determinan, buscan y encuentran, examinan y luego, todo aquello pasa a ser traducido en términos numéricos o bien es reducido a iniciales parlantes o a categorías verbales. El número y el discurso se separan del ser hablante, se independizan. Las personas desaparecen y son reconstituidas como “una sujeto”, el sujeto P; la letra A dijo, CP respondió, los sujetos en la categoría 10 opinaron. Y al final, de la investigación sólo queda en pie un solo ser, a veces un pequeño grupo: quien investiga, los investigadores. Los sujetos quedan subsumidos en el sujeto promedio representativo del grupo trabajado, que reflejando a todos sus miembros no refleja a ninguno. Y las 30 ó 300 ó 1200 ó N personas, desaparecen. Sólo son una letra: esa N. Si algunos miembros de N no fueron encontrados, se habla de “mortalidad de la muestra”. Y es fantástico (en sentido estricto), pues es el crimen perfecto cuyo perpetrador nunca es hallado, ni buscado. Es la idea pura de crimen. Se muere sin dejar cadáver, ni huellas del tránsito, ni dolientes, pero sí la herencia. Perfecto.

Tanta impunidad no podía prolongarse. Así, durante las dos últimas décadas del siglo XX el asunto empezó a cambiar. Si a fines del siglo XVIII se comenzó a hablar de los derechos del hombre y ya para el XX fueron considerados como ley general (si bien algunos no parecen haberse enterado); a fines del XX podemos decir que se comienza a hablar de los derechos del sujeto. Es decir, del sujeto-sujetado, del objeto-sujeto, cuya subjetividad comienza a ponerse en evidencia, al menos para estas ciencias sociales, muchas veces inhumanamente humanas. Se empieza a reconocer que no es sólo la investigadora la que ocupa el escenario. Sus “sujetos” son sujetos y por lo tanto también son actores sociales. El monólogo se hace polifonía. Las voces del silencio exigen ser escuchadas y aquellos de los que se decía que decían, comienzan a decir por sí mismos.

¿Cómo ocurre esto? En primer lugar porque ya venían diciendo y en segundo, porque quienes venían investigando venían también oyendo. ¿Por qué reducir las voces entonces? ¿Por qué si se quiere trabajar para “la gente”, no se la escucha? ¿Por qué no trabajar con la gente? Se comienza a hablar del diálogo con el “sujeto” y el diálogo se inicia y el “sujeto” se hace rostro. Y el investigador ve su rostro y ve también el suyo propio. Y es esta observación la que nos permite hablar de la relación liberadora que puede darse en la investigación psicosocial. Liberación del otro sujetado en el anonimato y en la cosificación, liberación del yo que reconoce su otredad y la acepta y la libera.

Alguna de la práctica que se ha venido construyendo en los últimos veinte años en la psicología social comunitaria y en la psicología social de la política o psicología política, se inició con una redefinición de los llamados sujetos de investigación, al reconocer su carácter de actores y constructores sociales, propietarios de un saber, poseedores de un carácter histórico, participantes en un proceso de investigación al cual aceptan y en el cual intervienen. Tal situación necesariamente cambió la propia definición de investigadores e investigadoras, su visión de sí mismos, la concepción de su rol y la relación con las personas con quienes se realiza la investigación.

La investigación social y la psicosocial en particular se permiten ampliar el campo de sus interpretaciones reconociendo el carácter activo, constructor, que tiene todo ser humano en cualquier proceso o fenómeno; así como el reconocimiento de que también en la investigación psicosocial se establece una relación social, en la cual investigadores e investigados son y actúan. Investigar, como todo otro acto humano ocurre en relación. Somos, como ya lo dijera Freire¹, “seres de relaciones en un mundo de relaciones” y ninguno de nuestros actos es externo a ellas. La idea de un modo de conocer en la relación, por la relación, es la idea central de la episteme de la relación. Y la relación entre ser, conocer y ética es la clave para comprender el carácter opresor o liberador de la relación, para entender la exclusión e inclusión social.

SOBRE LA RELACIÓN Y LA INDIVIDUALIDAD PSICOLÓGICA

La idea de relación no ha estado ausente del campo de la psicología, pero ha sido muchas veces naturalizada de tal manera que reconociéndose su existencia, se la ha tenido por obvia, se la ha dado “por sentada”, con lo cual se la dejaba fuera de los análisis y de las explicaciones, centrando el interés psicológico en el individuo. Con esto la psicología, como en general ha ocurrido en mucho del pensamiento occidental, ha hecho del individuo el ser de la ontología, el centro del conocimiento, solo sujeto cognoscente, de quien emana el verbo y que sustenta la carne.

Así, a las preguntas de ¿quién soy? ¿quiénes somos? Y ¿cómo es que se llega a ser? la psicología ha respondido con la noción de sí mismo (*self*), la cual se construye casi al mismo tiempo que lo hace la propia disciplina. Primero William James², casi inmediatamente Baldwin³ y Cooley⁴, luego G.H. Mead⁵ un filósofo que psicologizaba, sientan las bases y la concepción y estructura fundamental de ese concepto. Posteriormente otros autores, discípulos de Mead algunos de ellos, han contribuido al desarrollo de la noción y al hacerlo, han construido una explicación de cómo se estructura la noción de uno, es decir, de la unidad del ser. El ser visto desde sí, el ser que se mira y reconoce al conocer-se. Se trata de la interioridad como ámbito de la vida y a la vez como delimitación del mundo que señala el adentro y el afuera. Interioridad que crea exterioridad. El ser reside entonces en el sí mismo.

1 Freire, P: *¿Extensión o comunicación?* México, Siglo XXI. 1988. P. 44.

2 James, W: *Principles of Psychology*. New York, EE.UU: Holt, 1890.

3 Baldwin, J.M. (1897/1997): *Social and ethical interpretation in mental development*. New York: Arno Press. 1897.

4 Cooley, C.H: *Human Nature and the Social order*. New York: Scribner's, 1902.

5 Mead, G-H: *Mind, self and society*. Chicago, EE.UU: Chicago University Press.1934

Pero si hay unos que no se reconocen como pertenecientes a la misma esfera, que no son como el uno ¿qué son? Responder a esto no es sencillo. Podría decirse que son cosas, o animales no racionales, o que son otros. Esta última categoría, otros, es compleja. Hay al menos tres modos de ser otro: El otro que es el complemento del uno, que llena donde falta, que restaura la unidad, que junta las partes, que cierra la cisura. Puede ser también el otro negativo, la cara negativa del uno, la sombra. Otro que se construye por la negatividad, asiento de todo lo negado en el uno, de todo lo expulsado del uno, de todo lo temido por el uno. Y está también la otredad del yo que se sabe ajeno, que se reconoce como incompleto o como negativo ante un Nosotros donde no tiene cabida confortable, pero de los cuales se sabe parte. Todas estas maneras de construir al otro residen en la concepción de la unidad del ser y en la normatividad que de ella se deriva. En el uno reside el canon y son otros los que no encajan bien en su patrón. El modelo está tras todos ellos y por eso es fácil reconocerlos pues derivan de la misma fuente, tienen el mismo origen. Son aberrantes porque se desvían de la norma unitaria, son complementarios porque la restablecen, son aquello que me hace diferente entre mis pares.

¿Por qué se construye de esa manera ese uno que es en el sí mismo? Quizás la clave esté en la naturaleza psicosocial de su construcción. Las teorías del sí mismo han considerado la naturaleza social de la existencia humana y del carácter simbólico de la comunicación. Y aunque mantienen la concepción del sí mismo como residencia del ser, otorgan al mismo tiempo un importante papel al otro en la configuración del sí mismo, para lo cual su presencia es condición necesaria. La noción del “otro generalizado” de la cual hablara Mead⁶ es la piedra angular que permite crear una noción de sí mismo. Ese saber que hay una otredad, de la cual la persona se diferencia, pero a la cual se pertenece, es el origen y base de la distinción entre el yo y los no-yo, los otros. Pero se trata de una otredad constituida por unos de la misma especie. Es la otredad dentro del nosotros y la otredad dentro del ellos. Es pues un otro que me permite ser y reflexionar sobre mí misma como la otra que también soy; otro similar a mí y con el cual comparto características esenciales. Otro que aun en su diferencia es necesario para que el yo sea. La relación entre el uno y el otro está sobreentendida y es además constituyente de ambos, pero no explícita. Por eso, el otro como opuesto, como exterior o como complemento del uno es construido a la manera del yo.

El sí mismo refiere a la naturaleza y desarrollo de la persona como sujeto cognoscente con capacidad para reflexionar acerca de sí misma, que a la vez que es un objeto sobre el cual se reflexiona, es sujeto reflexivo. Tiene el doble carácter de sujeto que conoce y de objeto conocido. Y no puede existir el uno sin el otro. Ese doble carácter se expresa por las palabras *Yo* (sujeto) y *Mi*, *Me* (objeto), referidas todas ellas a la primera persona del singular. Pero paradójicamente, de esta duplicidad del sí mismo emerge su unidad dando lugar a estados que designan una variedad de modos de conocerse a sí mismo (autoconcepto, autoestima, por ejemplo). De este modo el sí mismo integra la unidad cognoscente identificada como quien conoce.

El sí mismo tiene una naturaleza paradójica: por una parte designa al individuo, pero a la vez su carácter social es esencial para su constitución, de tal manera que su individualidad y su socialidad se entremezclan, siendo constitutivas la una de la otra y viceversa. De la unidad individual, de su singularidad, de su carácter de persona autocontenida e independiente, la filosofía y la psicología han hecho el locus del conocimiento, si bien al mismo tiempo señalan

que para existir, esa persona necesita de los otros. La comprensión psicológica del sí mismo incluye necesariamente al otro, ya que para ser necesitamos internalizar las formas en que los otros nos ven. Debido a esta condición Cooley (1902) acuñó el término de “sí mismo espejo” (*looking-glass self*). Y Mead⁷ expresó esa relación mediante la noción del punto de vista del otro generalizado. De hecho, desde William James⁸ hasta Goffman⁹ y aún después, la consideración de qué puedan pensar los otros del uno (yo, sí mismo), ha sido una fuerza fundamental en la estructuración del sí mismo. Sólo cuando la persona ha integrado en sí misma esa perspectiva logra ser un individuo capaz de comportarse de acuerdo con las normas sociales, a la vez que se diferencia de los otros. Y es por eso que el sí mismo se relaciona tanto con la identidad personal cuanto con la identidad social. Como dice Mead¹⁰ “el ser humano surge mediante su capacidad para tomar la actitud del grupo al cual pertenece – porque puede hablarse a sí mismo en términos de la comunidad a la cual pertenece [...]” como uno habla con los otros” A lo cual añade que el sí mismo es un individuo social que “solamente puede existir en un grupo de individuos sociales”¹¹ cuya principal característica es ser reflexivos. Pero la mente, como indica Mead, es de alguna manera

...un don originario – un atributo congénito o hereditario del organismo individual - y no podría existir o manifestarse en absoluto de otra manera en el proceso social - por lo cual no es esencialmente un fenómeno social, sino que más bien es biológica tanto en su naturaleza y en sus orígenes y es social solamente en sus manifestaciones o expresiones características¹².

De esta manera Mead nos recuerda que la individualidad reside no solamente en esa mente que produce pensamientos particulares, sino también en un cuerpo que es la propiedad de, y el atributo de, un individuo. Mas recientemente, esta posición ontológica tiene una expresión actualizada en la “intersubjetividad egológica” de Crossley¹³, quien describe un sentido del sí mismo y sus correspondientes capacidades reflectoras y reflexivas, responsable del ser individual (yo), al cual corresponde una imagen de coherencia establecida. A ese sentido del sí mismo está “atado, individualizado, intencional, el *locus* de pensamiento, acción y creencia”. El es el “origen de sus propias actividades, el beneficiario de una única biografía”¹⁴.

Esta condición de ser social a fin de ser individual, y de ser un individuo que construye el cuerpo social, fue considerada por la filosofía bastante antes de que la psicología existiese como disciplina científica. Locke introdujo en 1694 la doble condición del ser como conocedor-conocido, considerando al ser humano como perceptor y como percibido, cuan-

7 Ibidem.

8 James, W: *Ob.cit.*

9 Goffman, E: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu, 1959.

10 Mead, G-H: *Mind, self and society*. Chicago, EE.UU.: Chicago University Press.1934, p. 33.

11 Ibid., p. 40.

12 Ibid p. 243.

13 Crossley, N: *Intersubjectivity. The fabric of becoming*. Thousand Oaks, USA: Sage, 1996.

14 Rose, N: *Inventing our selves*. Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.1996. p. 3.

do señaló que es “imposible para nadie percibir sin percibir que percibe”, añadiendo que, “puesto que la conciencia siempre acompaña al pensamiento y es eso lo que hace que cada uno sea lo que él llama sí mismo, y de allí se distingue a sí mismo de los demás seres pensantes, en esto sólo consiste la identidad personal”¹⁵ Y Hegel¹⁶ hace lo mismo cuando afirmaba que “la autoconciencia existe en y para sí cuando, y solamente por el hecho de que ella existe así para otro; esto es, existe solamente en el ser reconocida”. Mas recientemente, Buber¹⁷ y Levinas¹⁸, como veremos más adelante, han tratado el problema, presentando una perspectiva diferente.

UNA ONTOLOGÍA DE LA RELACIÓN

La lógica de la individualidad que rige el pensamiento occidental y su concepción ontológica construyó la noción de totalidad para albergar a ese ser antes descrito y a sus opuestos. Para ello utiliza el método dialéctico según el cual la construcción del otro está determinada por la tesis respecto de la cual el otro presenta argumentos contrarios a aquellos definidos por el uno en la tesis. Por lo tanto, la construcción del otro determina no solamente cuáles argumentos serán aceptados como opuestos, sino también qué clase de sujeto es el opositor. El ser de tal ontología, residente en la individualidad y parece no sólo construir al otro como su opositor, sino también como el depositario de los atributos negativos que el sí mismo positivo no puede soportar para sí. El otro es entonces un opositor, alguien respecto del cual o medimos fuerzas o debemos tomar distancia, del cual debemos separarnos y diferenciarnos, de tal manera que la libertad del sí mismo tenga como fundamento su supremacía. Y esa superioridad sólo se alcanzaría reduciendo el otro al mí mismo/a, de tal manera que si el otro quiere ser parte de esa libertad, deberá renunciar a su identidad, identificándose con el uno (sí mismo). Así, el poder del uno será complementado por la falta de poder del otro. El otro reducido tendría entonces que ser como el uno, convirtiéndose al mismo tiempo en la posesión, el objeto, de ese uno. Desde esta perspectiva, la dialéctica podría ser un método expansionista tautológico para afirmar una totalidad dominante¹⁹.

Crossley²⁰ considera esta perspectiva como el apoyo de una “intersubjetividad radical” (en el sentido de su carácter constitutivo de los miembros de la relación intersubjetiva). A esta posición corresponde una epistemología en la cual quien conoce es un sujeto cognoscente individualmente definido. Los individuos en contacto con otros producen conocimiento, de tal manera que toda persona necesita de los otros para producir conocimiento, pero cada uno es visto como un átomo en el tejido del conocimiento. Y por esa vía el otro es desincorporado de la totalidad, e incluso hasta de su propia identidad, distorsionada por una

15 Locke, J: *Essay concerning human understanding*. Chicago, EE.UU.: The University of Chicago-Encyclopedia Britannica. Vol. 35. 1694/1959, p. 449.

16 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E. 1870/1973.

17 Buber, M: *Yo y Tu*. Buenos Aires: Galatea-Nueva Visión. 1923.

18 Levinas, E: *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI. 1972/1993; Ibid: *Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca, España: Sígueme, España. 1977/1975; Ibid: “Time and the other”. In Seán Hand (Ed.) *The Levinas reader*. Oxford, R.U.: Blackwell. 1989. pp. 37-58. Hay traducción castellana en Paidós Ibérica, 1993.

19 Dussel, E: *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora. 1987.

20 Crossley, N: *Intersubjectivity. The fabric of becoming*. Ed. Cit.

imagen corporal y anímica definida por el yo dominante. Ejemplo de esto son las imágenes de esos otros que han sido llamados salvajes, o también la construcción de la imagen de la mujer predominante hasta bien entrada la segunda mitad del siglo pasado, caracterizada por rasgos tales como ser débil, caprichosa, coqueta, temerosa, “con tendencia al desorden y a la pasión, económica y políticamente dependiente de los hombres...”²¹ Y debido a esa construcción y a las acciones a que ella daba lugar, las mujeres han sufrido una doble exclusión: no sólo se les ha atribuido una otredad negativa, siendo relegadas al cinturón marginal de la totalidad, sino que también han sido consideradas como “fuera de sí mismas”, debido a su “no dar cuenta de sí mismas”.

La dialéctica entre el uno y el otro como individuos que integran términos opuestos de una totalidad explica la intersubjetividad y responde por su carácter social y su presentación como condición universal e imparcial para todos los seres. Al respecto, Levinas²² considera que esa universalidad es en verdad parcial por cuanto excluye lo que es exterior a la totalidad y esta exclusión impone su violencia a lo que es diferente, externo al yo (uno). Por ello critica la supuesta imparcialidad ya que solamente admite lo que se incluye en la totalidad construida desde el lugar del uno.

La concepción de libertad ligada a esta construcción ha sido definida por Levinas²³ como la capacidad “de mantenerse a sí mismo contra el otro a pesar de la relación con el otro, asegurando la autarquía del yo”. Tal noción conducirá a “la supresión o posesión del otro. Y esa posesión de hecho afirma al otro, pero dentro de la negación de su independencia”²⁴. Pero no es sólo la independencia la que es eliminada o puesta en peligro. El otro es excluido de otro ámbito: el del mundo de vida controlado por el uno. De esa manera se consuma una triple exclusión: del universo contenido en la totalidad, de su mundo de vida, de su ser negado, prohibido y negativamente definido; de su cuerpo y alma, también definidos desde la perspectiva del uno dominado.

Esto constituye lo que Levinas llama una ontología del egoísmo, ya que privilegia la posesión y es “la forma por excelencia por la cual el otro pasa a ser sí mismo al convertirse en mío”²⁵ porque “el Otro es lo que Yo mismo no soy”²⁶. Y como la construcción del conocimiento se origina en la tesis y el otro es definido desde la posición del Yo-Nosotros, entonces “el espacio intersubjetivo no es simétrico”²⁷. Esta concepción fomenta una perspectiva en la cual el ideal es no recibir nada del otro sino contentarse con lo que está dentro de uno. Y aparentemente al nada recibir del otro uno puede entonces ser libre, pero realmente el uno recibe la sumisión del otro afirmando su poder. La libertad del uno residirá entonces en la supuesta ausencia del otro, en su desaparición, o en su aniquilación, o al menos en su sumisión o lugar de subordinación.

21 Gatens 1991 en Rose, N: *Inventing our selves*. Cambridge, R.U: Cambridge University Press. 1996. p. 5.

22 Levinas, E: *Totalidad e infinito (Ensayo sobre la exterioridad)*. Salamanca, España: Sígueme, España. 1977.

23 Ibid., pp. 69-70.

24 Ibid., p. 70.

25 Ibidem.

26 Levinas, E: “Time and the other”. In Seán Hand (Ed.) *The Levinas reader*. Oxford, R.U: Blackwell. 1989. Pp. 37-58. Hay traducción castellana en Paidós Ibérica, 1993. 1989, p. 48.

27 Ibidem.

Esta ontología del egoísmo lleva a una filosofía del poder, así como también lleva a una psicología del poder y de la exclusión. Exclusión del otro, definida de acuerdo con el interés del uno que domina la relación. Y la exclusión significa negar al otro el derecho de reproducir, hacer y construir vida, porque la vida es entonces definida y construida para él, de acuerdo con la voluntad del uno.

LA RELACIÓN Y SU FUNCIÓN CONSTITUTIVA DEL SER

Por relación se entiende la conexión, correspondencia o asociación que existe entre personas o entre personas y cosas, de tal modo que la unas no puedan ser sin las otras. Estar en relación implica entonces una conexión necesaria para que los actores de ella sean, pues el ser no proviene de las unidades relacionadas, sino que se construye en los nexos que esas unidades generan entre sí y de los cuales obtienen su existencia. El sí mismo y el otro se hacen en las relaciones que crean y que los crean. Cada uno construye al otro en el proceso de autoconstrucción. La relación es el ámbito de la construcción del yo, del mí, del me y del mí misma que expresan al uno.

Nuestras creencias, nuestras reflexiones, el proceso de socialización, las normas sociales y los hábitos que recreamos una y otra vez en la vida cotidiana y sus juegos, rituales y sorpresas, son llevados a cabo en relaciones. Todas nuestras vidas ocurren en relaciones. No somos, no existimos fuera de las relaciones que creamos y por las cuales somos abarcados, protegidos, atormentados y que disfrutamos o detestamos. Aún en la soledad, en el exilio de todo ambiente habitado, la persona lleva consigo a su sociedad y vive según ella, sea para observar sus reglas o para transgredirlas. Pero esto no significa la desaparición de la individualidad ni de su distintividad u originalidad, sino que esas características se hacen y son en la relación.

Sólo en la relación sabemos que somos. Y nadie puede ser sin el otro, o como ya dijera Aristóteles²⁸ para prescindir de los otros habría que ser un animal salvaje o un dios. Freire²⁹ advierte esta condición social relacionadora, agregando que “no hay pensamiento aislado, como no hay hombre aislado [sic]”³⁰. Y respecto de esa imposibilidad de hacer sin el otro y del efecto autodestructivo de la exclusión del otro se puede aplicar la siguiente afirmación, igualmente freiriana: “Nadie es si prohíbe que otros sean”. Por lo tanto, la ontología de la relación considera que el sujeto individual no es ni la última ni la primera residencia del ser. El ser reside en la relación. La relación es una condición en la cual varios elementos (personas, cosas) existen debido al nexo que las une y que a la vez que las constituye, les da existencia. De modo que la unidad social básica no es el sujeto individual sino la relación.

DE LA DIALÉCTICA A LA ANALÉCTICA COMO MÉTODO PARA LA LIBERACIÓN

El método dialéctico supone una tesis, una antítesis que se opone o contradice los argumentos contenidos en la tesis y una síntesis que crea nuevo conocimiento al transformar elementos provenientes de las dos propuestas opositoras. El sí mismo está entonces en cada polo de la contradicción, así como también está en la síntesis. Pero de algún modo, la rela-

28 Aristóteles: *Nicomachean Ethics*. Chicago: Encyclopedia Britannica-University of Chicago Press, 1952.

29 Freire, P: *Op. cit.*, p. 41.

30 *Ibid.*, p. 74.

ción en la cual todo ese entrecruzarse, oponerse, unirse y transformarse ocurre, aunque admitida, no parece ser tomada en cuenta. Parece ser vista (o no vista) como algo intangible, que ocurre como una emanación de individualidades que afecta a otras individualidades. La dialéctica entonces sólo considera un intercambio entre un ego, el yo (el uno, el sí mismo), y su opuesto, que también es complementario al presentar una contradicción con lo que es la posición del uno. Ambos elementos constituyen una unidad porque lo que el uno tiene falta en el otro. Y el conocimiento producido por su unión, la síntesis, deriva de ambos ya que sus contribuciones, aunque opuestas pertenecen a la misma lógica. Estos tres elementos: tesis, antítesis y síntesis forman una totalidad en la cual se produce conocimiento. El punto de partida siempre es la tesis, de tal manera que lo que se opone a ella es función de lo que esa tesis afirma. Por lo tanto, la síntesis construida a partir de la colisión entre tesis y antítesis se estructura dentro de la totalidad que todos ellos integran. De esta manera todos son parte de la misma totalidad que contiene al término positivo y a su opuesto negativo, produciendo uno nuevo a partir de ambos, por lo cual la dialéctica cae dentro del ámbito de la ontología de la individualidad y su carácter restrictivo ha sido denunciado por filósofos que han influido en la teología de la liberación y luego en la psicología de la liberación³¹.

Así, Dussel propone un enfoque y una modificación al método dialéctico, acorde a la concepción relacionadora, que él llama analéctica o ana-dia-léctica, ya que es una extensión de la dialéctica, una ampliación de la dialéctica que incorpora una otredad inesperada, no complementaria, una dimensión no unida al mundo de vida del sí mismo generador de conocimiento.

La analéctica, en palabras de Dussel³² es un momento del método dialéctico que da prioridad a lo que está mas allá de la totalidad. Es decir, el otro como otro, como “diferente”. Esta dialéctica modificada difiere debido a la inclusión de la otredad del otro. Una otredad que se añade a la otredad construida por el uno. Y, tanto si otro ajeno, como si otro complementario son incluidos en la totalidad, el *locus* de la producción de conocimiento es desplazado del ser individual a la relación establecida entre el uno y el otro; relación en la cual cada uno de ellos es constituido mientras crea la relación.

Se produce así liberación al aceptar al otro en su otredad. Es decir, cuando el uno libera al otro de la sujeción a la cual lo ha sometido para asimilarlo al uno. Ese es un acto de justicia tanto para con el otro externo, desconocido, diferente, como para con el otro dentro de sí mismo. Así como el otro está mas allá de la totalidad, y por lo tanto es exterior a ella, excluido, también el uno puede ser el otro excluido de otra totalidad. Una ampliación de la dialéctica que abra la cerrada rigidez del otro concebido como pensamiento del sí mismo, construye al otro como alguien que puede ser incluido a pesar de su extrañeza. El uno se libera así de la pobreza de la exclusión, que disminuye a la totalidad, que empobrece las relaciones y que, por lo tanto, empobrece al uno que las controla. La analéctica es entonces el momento afirmativo de la alteridad. Y la liberación en consecuencia opera en dos vías: liberando al exclusor al construir al otro como ser, diferente pero igual a él mismo (uno). Y liberando al otro al incluir su posible diferen-

31 Cfr. Scannone, J.C: “La liberación latinoamericana”. En *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, España: Sígueme, 1976; Ibid: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe, 1990. Dussel, E: 1977: *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora, 1977, Ibid: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1988, Ibid: *La ética de la liberación*. México: UNAM. 1998.

32 Dussel, E: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América, 1988.

cia; aceptando su condición de actor social, constructor de vida. La liberación es entonces una empresa colectiva. Como decía³³, nadie libera a nadie, nadie se libera solo. La gente se libera en comunión, es decir, por su acción colectiva integrada.

EPISTEMOLOGÍA DE LA RELACIÓN

Si el ser se construye en la relación, y de hecho las descripciones que encontramos en las teorías del sí mismo que aunque ignorando esa relación, muestran su efecto creativo, la epistemología que corresponde a esa ontología también será una epistemología de la relación. En esa epistemología, tanto la construcción del otro originada en el uno, sus aspectos complementarios por contradicción y su pertenencia a una totalidad dialéctica, coexisten con la posibilidad y el acto de aceptar el carácter externo, desconocido, diferente del otro. La totalidad complementaria debe ser ampliada para hacer lugar a la aceptación del otro como lo desconocido, lo extraño, ajeno, inimaginado, distante. La singularidad de una persona reside en su otredad que la hace diferente, inesperada y también externa.

De acuerdo con esta concepción epistemológica el conocimiento no es producido en un acto individual que ocurre entre la actividad de un sujeto cognoscente y la pasividad de un objeto conocido o producido por esa actividad, sino que será más bien una relación dinámica y compleja entre sujetos que interactúan, y en la cual entran la acción, la reflexión, la experiencia y la atribución de sentido tanto social como personal³⁴. Y aún en la acción solitaria, la relación está presente a través de lo aprendido, de lo recibido históricamente. La sociedad y los otros están dentro de cada individuo, así como todos los seres humanos estamos dentro de la sociedad. Y no es posible separarlos sin producir su mutua destrucción.

CONSECUENCIAS ÉTICAS Y POLÍTICAS

Los fundamentos de la ética residen en la relación con el otro, en la relación entre dos términos en los cuales el uno y el otro no están unidos ni por la síntesis de la comprensión ni por la relación sujeto-objeto. La ética no está confinada a las normas que dictan la conducta considerada como buena y necesaria en una sociedad (moral), ni es expresada solamente por la buena práctica (deontología)³⁵. Tiene como objetivo principal la relación con el otro en términos de igualdad y respeto, incluyendo la responsabilidad que cada uno tiene respecto del otro, entendiendo por responsabilidad no el responder a, sino el responder por el otro³⁶.

Este responder por el otro supone consecuencias para otro ámbito de la vida social: la política, puesto que la ampliación de la dialéctica influye sobre el espacio público, sobre el derecho a construirlo, a ocuparlo y a transformarlo y a ser oído en él. Algunas consecuencias éticas de esta perspectiva son:

- La consideración del otro *per se* y no como un objeto creado por el uno, no como un producto de la imaginación del uno, más allá de la influencia que tales ilusiones tengan. El otro es un actor social con voz propia, con capacidad para tomar y eje-

33 Freire, P: *Op. cit.*

34 Montero, M: "El sujeto, el otro, la identidad". *Akadosmos*, 2 (2), 2000. pp. 11-30. "Ética y Política en Psicología. Dimensiones no reconocidas". *Athenea Digital*. www.AtheneaDigital. 2001.

35 Ibidem

36 Dussel, E: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Nueva América. 1988.

cutar sus propias decisiones, con la capacidad y el derecho de participar; diferente y a la vez inevitablemente relacionado con el uno. El otro que el uno puede imaginar es siempre producto de una multiplicidad de relaciones. Ese otro imaginado viene a nuestra experiencia desde nuestra historia. Y en ese otro se expresa lo que amamos u odiamos, necesitamos o rechazamos.

- El carácter cultural de las sociedades humanas es entonces reafirmado. La cultura se refleja en el uno y en el otro, y en la cultura se desarrollan los patrones de relaciones para comprender y para equivocarse.
- La relación se expresa en el lenguaje y debe tener un carácter dialógico, discursivo. Por discurso se entiende una multiplicidad de formas de comunicación. Esto significa que las relaciones humanas tienen que ser abiertas a una multiplicidad de voces. Imponer silencio a ciertas categorías sociales es antiético y es una forma de suprimir o excluir al otro.
- En consecuencia, debe considerarse una pluralidad de modos de producir conocimiento y junto con ellas su potencial de transformación. Un enfoque abierto en este sentido puede enriquecer la sociedad y beneficiar a sus miembros. Aceptar que el conocimiento puede darse en diferentes ámbitos, por diferentes medios debería ir unido a la noción de que teoría y práctica no pueden separarse. La distancia entre ellas es un reflejo de la supuesta distancia que nos separa del otro.
- La crítica y desconstrucción de lo que es presentado como la forma natural de ver las cosas, o de lo que es definido como esencial, como “el modo de ser de las cosas”. Una sociedad polifónica debería estar menos inclinada a mantener un conjunto “cristalizado” de normas y en general, una visión rígida del mundo.
- La promoción del cambio personal y social podría entonces ser dirigido hacia cualquier persona y no estar limitado por su pertenencia o no a ciertas categorías sociales o a ciertas formas de totalidad.

El totalitarismo, en sentido político, no puede tener lugar en una concepción relacionada del ser, porque una ontología y una epistemología de la relación tienen como principal consecuencia política, la democratización. Y una concepción no excluyente del otro, que lo acepte en su diferencia a pesar de ser diferente y desconocido es el fundamento de la libertad y del conocimiento. No escapa a mi atención el hecho histórico de que la construcción de un otro amenazador, negativo, despreciable, parece ser un patrón humano recurrente. Pero excluir al otro mediante su definición como un extraño malvado y luego usar este argumento para atacar, explotar y ejercer dominio sobre él; privarlo de posesiones materiales e inmateriales (recuerdos, lengua, costumbres, tradiciones, habilidades), ha sido una de las fuentes de sufrimiento y muerte dentro y fuera de toda sociedad. Como dice Gergen³⁷ en tanto sea esa la perspectiva dominante, “los problemas tradicionales de la epistemología y las ciencias sociales permanecerán sin solución (y no solucionables), y las prácticas sociales ampliamente difundidas que sostienen esa concepción permanecerán indiscutidas”. Es hora de cambiar de perspectiva.

37 Gergen, K: *Realities and relationships. Soundings in social construction*. Cambridge, Harvard University Press. 1994, p. 259.

El concepto de verdad en Hannah Arendt. Una lectura desde la óptica de la comunicación

The Concept of Truth in Hannah Arendt: A Reading from the Communicational Point of View

Orlando VILLALOBOS FINOL

Escuela de Comunicación Social. Universidad del Zulia

RESUMEN

El artículo replantea el concepto de verdad, aplicado al campo de la comunicación, desde la perspectiva de Hannah Arendt. Se parte de un reconocimiento explícito: la verdad constituye el asunto central de la comunicación social, porque su principal responsabilidad consiste en informar, con veracidad, lo que sucede en la realidad. Se analizan las consideraciones que hace Arendt sobre la noción de verdad revelada, y básicamente sobre la distinción que hace entre la verdad de razón y la verdad de hecho. Se concluye en que resulta de utilidad reconocer la existencia de ambas -verdad de razón y verdad factual- para ganar claridad en el ejercicio de la comunicación, por cuanto constituyen un marco de referencia imprescindible para orientar la acción.

Palabras clave: Verdad de razón, verdad factual, opinión, comunicación.

ABSTRACT

This article re-presents the concept of truth applied in the field of communications from the perspective of Hannah Arendt. It begins with an explicit affirmation: truth constitutes the central focus of social communication, because its principal responsibility is to inform truthfully what occurs in reality. This article analyzes considerations made by Arendt as to the notion of revealed truth, and basically in reference to the distinction made between rational truth and truth occurrences. The conclusion is that it is useful to recognize the existence of both- truth in reason and factual truth- in order to increase clarity in communicational activity, since both constitutes a necessary referential framework that orient actions.

Key words: Truth in reason, factual truth, opinion, communication.

INTRODUCCIÓN. UNA REFERENCIA INDISPENSABLE

El presente trabajo explora el concepto de verdad, tomando como referencia su aplicación en el campo específico de la comunicación.

El artículo se centra en las consideraciones teóricas que acerca del problema de la verdad esboza Hannah Arendt, en distintos pasajes de su obra académica y literaria.

La elección de Arendt va más allá de cualquier circunstancia ocasional o de mero azar, pues son varios los factores que determinan este intento de examinar la verdad a través de su prisma analítico. Primero, en su obra de manera recurrente aborda el estudio de esta temática y va hilvanando ideas, hipótesis y evidencias, que sumadas constituyen un valioso aporte y una referencia indispensable.

En segundo lugar, Arendt garantiza la vinculación con el periodismo por cuanto ella sostuvo una estrecha relación con esta disciplina y con el mundo de los medios masivos de información.

En 1961 se vio envuelta en un episodio que evidencia esa relación con el periodismo que aquí se trata de constatar. Ese año asistió como reportera del periódico *The New Yorker* al proceso de enjuiciamiento de Eichman¹ en los tribunales de Jerusalén. Como registro de ese momento publica una serie de ensayos, en los cuales trata el problema de la “banalidad del mal”, generando polémica y disgusto. Fue acusada de cómplice de sus verdugos, porque en lugar del retrato sórdido de Eichman lo describe como un hombre superficial. Dice Martha Beatriz Rivero² que “la sorpresa que le produjo ver de cerca la cara del enemigo nazi, tan carente de personalidad, la llevó a replantearse por completo la relación que podría existir entre el pensamiento y el ámbito de los asuntos humanos, entre la filosofía y la política”.

En realidad, Arendt actúa con fidelidad a un enfoque: se consigue con un ser cualquiera, dato que confirma su apreciación sobre los regímenes totalitarios, los cuales se afincan en su eficacia para eliminar la capacidad de pensar. Dependen más de la conversión de los hombres en seres superfluos, que de la saña despótica.

La tercera poderosa razón, para seleccionar a la autora, es la propia Hannah Arendt, personalidad enaltecedora, que buscó edificar una obra humana en donde predominara la justicia. Lo hizo de manera permanente, asumiendo riesgos, verificando y corrigiendo en su tránsito vital la validez de sus creencias, alejada de la comodidad de los dogmas. Arendt junta en su vida verdad y ejercicio de esa verdad, y no simplemente complicidad para ganar el favor del momento histórico. Ese atrevimiento le reserva un lugar privilegiado en una historia personal de destierros, desde el cual expone un pensamiento crítico.

EL DILEMA DE LA VERDAD EN EL PERIODISMO

La verdad representa el asunto crucial y decisivo para el periodismo, pues su principal responsabilidad social consiste en informar lo que ocurre en la realidad, con apego a la veracidad.

- 1 Adolf Eichman dirigió la deportación y exterminio de los judíos. Fue capturado en Argentina por los servicios especiales israelíes, en 1960, enjuiciado, condenado a muerte y ejecutado.
- 2 Rivero, Martha Beatriz (1996): “El sentido común en la obra Hannah Arendt”. *Sociológica*(31). pp. 97-116.

En esta definición, simple y redonda, radica el problema. ¿Qué es la realidad? ¿A cuáles certezas o principios debe apelar el comunicador para ajustarse al precepto de veracidad y no incurrir en tergiversación, distorsión y desinformación en relación con los personajes y los hechos que dan sentido a cada historia?

El asunto es complejo porque cada vez más se extiende la idea según la cual la sociedad es un producto humano, y en tal sentido constituye una realidad objetiva. Se admite, además, que el hombre es un producto social³. De allí puede inferirse que el hombre está suficientemente influido por la carga subjetiva que se deriva del contexto en el que actúa. No existe por lo tanto una realidad única, indivisible, a la que se pueda nombrar de manera inequívoca. Cada cual se relaciona con la sociedad desde una perspectiva particular, desde allí construye su punto de vista. Sin embargo, este margen de incertidumbre no autoriza para que los hechos puedan ser manipulados como a cada cual le convenga, ni para que se borren las fronteras o líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación.

Desde la simple selección de los hechos que se informan o se convierten en noticias ya se pone de manifiesto una determinada subjetividad o intencionalidad. Asumir ese grado de dificultad resulta imprescindible para situarse en la perspectiva de un ejercicio intelectual y periodístico honesto.

La consideración resulta necesaria para abordar el concepto de verdad y para evidenciar la importancia que ésta tiene en el proceso de búsqueda, selección, jerarquización, tratamiento (redacción o edición) y transmisión de las historias que se registran en los medios masivos de información.

Como demuestra Arendt, la verdad tiene como contrapartida la mentira intencional y organizada. Es decir aquella que se construye deliberadamente mediante enunciados falsos y afirmaciones insinceras, o simplemente a través de medias verdades, con la finalidad de persuadir, de convencer a alguien de algo. En tal sentido, cabe la definición de San Agustín: "Mentir es decir lo contrario de lo que se piensa, con la intención de engañar"⁴. ¿Existe este tipo de mentira? Estos dos ejemplos resultan emblemáticos: Primero, el caso frecuente de negar que los residuos industriales están contaminando el ambiente. Otro ejemplo: en un periódico para falsear los hechos o una declaración no es necesario cambiar las palabras o agregar preguntas no realizadas. Resulta suficiente con reproducirlas literalmente, pero colocadas fuera de contexto.

"Con la mentira se trata de comunicar voluntariamente una versión de la realidad que el propio emisor no tiene por verdadera y esto se hace sin advertirle al interlocutor sobre la diferencia. El emisor selecciona un mensaje pensando básicamente en los efectos que desea producir", explica Etkin⁵. Para imponer esa versión interesada el trasgresor se comporta como un estratega, para mantener ocultas sus intenciones y de esa manera poder "vender las imágenes" con las cuales la audiencia pueda identificarse y así cumplir su cometido.

La mentira se impone por dos vías. Primero, cuando se usa la fuerza y el emisor hace uso de un poder compulsivo sobre el destinatario de los mensajes. Es el caso típico de regí-

3 Cfr. Berger, Peter y Luckmann Thomas (1979): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

4 Citado por Etkin, Jorge (1994): *La doble moral de las organizaciones*. España: McGraw Hill.

5 Ibid., p.290.

menes autoritarios. Arendt se dedicó al estudio de este tipo de práctica y constató que el ejercicio autoritario no sólo manipula la información, sino que busca garantizar que su lectura también inhiba la capacidad de análisis de los ciudadanos. El ejemplo clásico es el efecto que buscaba la propaganda nazi en el cine alemán.

Otra vía para imponer la mentira se aplica cuando se usan signos y representaciones simbólicas en forma premeditada para distorsionar hechos, ideas y acciones de la realidad y presentarlos de manera que sirvan a los propósitos del emisor⁶.

Esta vía se sustenta en una situación perversa que no se anuncia, ni se muestra, pero que sin embargo se utiliza para cambiar el comportamiento del receptor (de la masa) o convencerlo de algo. Es el caso, por ejemplo, de las aseveraciones infundadas que luego se ven confirmadas por la reacción que dicha aseveración genera (el anuncio de un probable desastecimiento).

Explica Arendt⁷ que por mucho tiempo no se creía que la mentira organizada pudiera llegar a ser un arma poderosa contra la verdad. Prácticamente se le desdeñaba, quizás porque la mentira organizada, que domina el campo público, aún no se conocía.

Refiere⁸ que ninguna de las grandes religiones, exceptuando el zoroastrismo, incluye la mentira en su catálogo de pecados graves. Sólo se admite como problema “dar falso testimonio”.

Sólo con el surgimiento de la moral puritana y con el nacimiento de la ciencia organizada se establece que la mentira es una falta grave.

Además, habría que añadir que el siglo XX no dejó lugar a dudas acerca de la peligrosa existencia de la mentira organizada, hecho que se reveló en las dos guerras mundiales, en el efecto persuasivo de la propaganda política, en la permanente incitación al consumo que lleva al receptor a realizar una inversión simbólica en lo que adquiere, tanto que se consume no lo que se necesita, sino lo que genera reconocimiento y prestigio social. La fuerza persuasiva, por ejemplo de la publicidad, se basa no tanto en los valores de uso de los objetos, como en sus valores simbólicos.

LA VERDAD: EL RIESGO DE DECIR LO QUE EXISTE

Arendt defiende el concepto de verdad que la ubica como un valor, es decir como un atributo esencial para el ser humano. Tanto que en la verdad, desde su óptica, está en juego lo que la persona es. Es como si dijéramos que la existencia tiene sentido porque siempre, incluso en las peores condiciones, la verdad se esfuerza por sortear las asechanzas y erigirse victoriosa.

6 Ibid., p.291.

7 Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro: Ocho ensayos sobre la reflexión política*. Barcelona, España: Ediciones Península. p.244.

8 Ibidem.

No se conforma con una verdad derrotada, disminuida o que se resigne ante la adversidad. Por eso se pregunta, “¿está en la esencia misma de la verdad ser impotente, y en la esencia misma del poder ser falaz? ¿qué clase de poder tiene la verdad?”⁹. Su respuesta es esperanzada:

La verdad, aunque impotente y siempre derrotada en un choque frontal con los poderes establecidos, tiene una fuerza propia: hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella (...) la persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden reemplazarla¹⁰.

Arendt no pasa por alto que defender e identificarse con la verdad siempre ha implicado riesgos. Dice que en la antigüedad “corría peligro de muerte el que forzaba a sus ciudadanos a tomarlo en serio cuando intentaba liberarlos de la falsedad y la ilusión”¹¹.

Un reconocimiento mucho más explícito sobre este punto lo establece cuando señala que:

ningún mundo humano destinado a superar el breve lapso de la vida de sus mortales habitantes podrá vivir jamás si los hombres se niegan a hacer lo que Heródoto fue el primero en asumir conscientemente: decir lo que existe. Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe¹².

¿Acaso se puede plantear la existencia de una búsqueda desinteresada de la verdad? ¿Es eso posible? Dicha posibilidad está directamente asociada con la integridad intelectual. Sin ella jamás habría nacido ninguna ciencia. La búsqueda de la verdad supone: pasión, perseverancia, compromiso con el otro. Dice Arendt que la búsqueda desinteresada de la verdad tiene una larga historia. Su origen es previo a todas nuestras tradiciones teóricas y científicas.

Se remonta al momento en que Homero decidió cantar las hazañas de los troyanos tanto como los aqueos, y exaltar la gloria de Héctor, el enemigo derrotado, tanto como la de Aquiles, el héroe del pueblo al que el poeta pertenecía. Eso no había ocurrido antes; ninguna otra civilización, por muy espléndida que hubiera sido, fue capaz de mirar con los mismos ojos a amigos y enemigos, a la victoria y a la derrota (...) la imparcialidad homérica tiene ecos en la historia griega e inspiró al primer gran narrador de la verdad objetiva, que se convirtió en padre de la historia: Heródoto¹³.

9 Ibid., p.239

10 Ibid., p.272

11 Ibid., p.241

12 Ibidem

13 Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós. p.276.

ACERCA DE LA VERDAD REVELADA

Desde el punto de vista filosófico, Arendt constata que en la época moderna¹⁴ se consideraba que la verdad no era algo que estaba o era dado, ni revelado, por el contrario lo producía la mente humana, “desde que Leibniz asignó verdades matemáticas, científicas y filosóficas a las especies comunes de verdad de razón distinta a la verdad de hecho o factual”¹⁵.

En el capítulo VI de *La Condición Humana* (“La vida activa y la época moderna”) expone el desarrollo argumental que le permite formular dicha afirmación. Allí asigna particular importancia a la invención del telescopio, al llamado descubrimiento de América, acontecimiento que facilitó la exploración de toda la Tierra, y al movimiento de Reforma en la Iglesia Católica. Sostiene que éstos son los tres grandes hechos que marcan la época moderna.

El punto clave, en el razonamiento de Arendt, es que después del telescopio de Galileo no era la especulación, sino un aparato construido por el hombre el que introducía cambios en las concepciones sobre el mundo físico.

El acceso al espacio exterior modifica el viejo paradigma que consideraba que el hombre era el centro del universo. Ahora —después del telescopio y del conocimiento y la exploración del macrocosmos— se sabe que la Tierra no llena ninguna necesidad cósmica y sólo se explica a partir de ella misma. Es decir, el hombre dejó de verse sólo desde el planeta que ocupa y empezó a tantear el mundo extraterrestre desde un aparato. Refiere Arendt que Galileo hizo posible que los secretos del universo se colocaran al alcance del hombre “con la certeza de la percepción de los sentidos”¹⁶. Eso quiere decir que puso al alcance del hombre lo que siempre pareció estar más allá de sus posibilidades y que en el mejor de los casos dejaba en las manos inseguras de la especulación.

La autora da relevancia¹⁷ al aporte de Galileo y precisa que el hombre encontró una forma de actuar sobre la Tierra, como si dispusiese de ella desde exterior.

Con Galileo, y luego con Newton, la palabra universo adquiere un significado diferente y ahora quiere decir, “válido más allá de nuestro sistema solar”. Explica Arendt que igual suerte han corrido palabras de origen filosófico, como “absoluto”, “movimiento absoluto”. “Con el significado de un tiempo, espacio, movimiento y velocidad que están presentes en el universo y en comparación con los cuales el tiempo, espacio, movimiento o velocidad ligados a la tierra son sólo ‘relativos’”¹⁸.

Lo que ocurre en la Tierra ha pasado a ser relativo porque se le compara con el universo, referencia básica de cualquier medición. Esto es válido para el tiempo, el espacio y tam-

14 La autora distingue entre edad o época moderna y el mundo moderno, aunque utiliza ambas expresiones. Como aclara en el prólogo de *La Condición Humana*, la edad moderna comenzó en el siglo XVII y terminó al comienzo del XX. El mundo moderno comenzó con las primeras explosiones atómicas.

15 Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos sobre la reflexión política*. Ed.cit., p.243.

16 Galileo citado por Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*. Ed. cit., p. 288.

17 Ibid., p.288.

18 Ibid., p.298.

bién para la idea que se tenga de verdad. De manera que si no hay tiempo absoluto, ni espacio absoluto, tampoco hay una verdad absoluta en ningún campo.

Con este acervo, la contemplación, la observación y la especulación, dejaron de ser la vía para generar conocimiento, pues ahora lo decisivo es la intervención activa del *homofaber* y su capacidad para crear y construir.

Después de Galileo el cambio fue redondo: el hombre había estado engañado, pues el sol no gira alrededor de la Tierra, en realidad era al revés.

Acota Arendt¹⁹ que “el hombre estuvo engañado mientras confió en que la realidad y la verdad se revelarían a sus sentidos y a su razón con tal de que se mantuviera fiel a lo que veía con los ojos del cuerpo y de la mente”.

Desde el advenimiento de la época moderna la antigua oposición entre verdad sensorial y verdad racional ya no tenía justificación, porque se hizo evidente que ninguna de ellas aparece como es. Si esto era cierto, había que empezar a dudar de todo, como consagra Descartes.

La creencia de que la verdad se revela, muy extendida en la antigüedad pagana y hebrea, porque aparece espontáneamente y el hombre tiene la capacidad para percibirla, se vio superada. Esa certeza se perdió en la época moderna. En buena medida, Galileo desafió esa creencia, según la cual los sentidos son suficientes para revelar la verdad, al incorporar un punto de vista moderno del mundo astrofísico.

LA VERDAD DE RAZÓN

Arendt examina lo que ocurre en el campo de la verdad y distingue entre la verdad de razón y la verdad de hecho o factual.

Establece –como se ha señalado antes– que la verdad de razón no es dada ni revelada, sino que es producida por la mente humana. Acota²⁰ que, en términos históricos, el conflicto sobre la verdad se plantea de dos modos opuestos: La vida del filósofo y la vida de los ciudadanos. Para el filósofo, como la entendieron Parménides y después Platón, la verdad era lo permanente, las cosas permanentes, y de allí se derivaban los principios sobre los asuntos humanos. La verdad, entonces, no es la simple opinión del ciudadano, ni está sujeta a las siempre cambiantes circunstancias.

Desde esta perspectiva, la verdad es diferente a la opinión. Dice Arendt²¹ que ese antagonismo entre verdad y opinión aparece mejor elaborado en Platón (en *Gorgias*). Para Platón el diálogo es el discurso adecuado para tratar con la verdad filosófica. En cambio la retórica es la vía –de opinión– para la persuasión de la multitud.

Añade Arendt²² que las huellas de este conflicto se registran en la edad moderna, cuando Hobbes se refiere a dos facultades opuestas: un “razonar sólido”, basado en principios de verdad, y una “poderosa elocuencia”, sustentada en las opiniones.

19 Ibid., p.302.

20 Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ensayos sobre la reflexión política*. Ed. cit., p. 244.

21 Ibid., p.245.

22 Ibidem.

Siguiendo el razonamiento de Arendt en el mundo de hoy, el mundo en el cual vivimos, las huellas del mencionado antagonismo -entre la verdad del filósofo y las opiniones de la calle- ya han desaparecido.

No obstante, el asunto no queda zanjado, de cierto modo perdura el antagonismo. Si bien ahora se toleran tantas opiniones diversas como en ninguna otra época, la verdad de hecho, si pone al descubierto intereses parciales, se recibe con mucha hostilidad.

La verdad filosófica está fuera del juego de mayorías y minorías. Constituye una peregrinación deducir que la verdad es impotente, porque no prevalece en algún momento como una opinión de la mayoría.

Arendt²³ reconoce que la consideración sobre el peso específico de la verdad de razón conlleva riesgos, porque se le puede tratar sólo como una opinión. Cita dos posibilidades que distorsionarían el sentido de la verdad. Primero, cuando ésta se impone, sin el auxilio de la violencia, porque se logra el apoyo de la mayoría. Allí luce bien, pero ¿qué ocurriría cuando la mayoría cambie de parecer y la verdad quede en desventaja? Probablemente se le considerará sólo como una opinión minoritaria.

Hay otra posibilidad de consecuencias aún peores. Es el caso de que el filósofo -la verdad de razón- incurra en la tentación de hacerse oír por un tirano, se convierta en su consejero, y contribuya a fundar una tiranía. Esto podría dar lugar, refiere Arendt, a “una de esas tiranías de ‘la verdad’ que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas (...) tan tiránicas como las otras formas de despotismo”²⁴.

Ambas opciones dejan claro que la verdad, en términos filosóficos, no puede estar sometida al juego de la correlación de fuerzas, de mayorías y minorías.

Desde el punto de vista práctico, la verdad de razón tiene implicaciones éticas. Arendt refiere²⁵ el pensamiento socrático que señala “es mejor padecer el mal que hacerlo”, el cual no es una opinión sino que pretende ser una verdad.

La verdad filosófica puede hacerse práctica cuando consigue hacerse manifiesta a través del ejemplo, de la conducta. “Por ejemplo, para verificar la idea de valor podemos recordar el comportamiento de Aquiles y para verificar la idea de bondad nos inclinamos a pensar en Jesús de Nazareth o en San Francisco”²⁶.

Cuando la verdad de razón logra ese efecto práctico puede inspirar la acción, apoyándose en la capacidad del ejemplo para persuadir y para enseñar.

Arendt²⁷ respalda esta idea con la siguiente afirmación de Kant: “Los preceptos generales aprendidos de sacerdotes o de filósofos, o incluso tomados de los propios recursos, nunca son tan eficaces como un ejemplo de virtud o de santidad”.

23 Ibid., p.259.

24 Ibidem.

25 Ibid., p.260.

26 Ibid., p.261.

27 Ibidem.

VERDAD DE HECHO O FACTUAL

Las precisiones de Arendt sobre la verdad factual resultan muy aleccionadoras. Por una parte, “son mucho más vulnerables que todos los tipos de verdad de razón tomados en conjunto”²⁸. Por la otra, “las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no sólo por un período sino potencialmente para siempre. Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas”²⁹.

El problema surge cuando las verdades factuales se vuelven incómodas. En ese caso aparece la tendencia a transformar el hecho en opinión, como si el apoyo que tuvo Hitler no fueran hechos históricos sino una cuestión de opiniones, puntualiza Arendt³⁰. Es decir, cuando la verdad de hecho no conviene se le relativiza, para restarle valor.

La verdad de hecho, evidencia Arendt³¹, siempre está relacionada con otras personas, es decir “se establece por testimonio directo y depende de declaraciones, sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado”. Por lo tanto, es política por naturaleza, está sometida al vaivén de las circunstancias. Arendt³² distingue que la verdad factual configura el pensamiento político y la verdad de razón la especulación filosófica.

Los hechos y las opiniones pertenecen al mismo campo, no son antagónicos entre sí, aunque deben mantenerse separados. Explica³³ que los hechos dan origen a las opiniones, y éstas ganan legitimidad cuando respetan la verdad factual. Afirma que la libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información.

¿Existen hechos independientes de la opinión y de la interpretación? La respuesta es no. Expone Arendt³⁴ que historiadores y filósofos han demostrado que resulta imposible “establecer hechos sin una interpretación”. La afirmación puede considerarse válida para el conjunto de las ciencias sociales, porque los hechos deben ser ordenados, organizados y presentados dentro de un relato que responde a una cierta perspectiva, que conlleva una carga subjetiva. No obstante, argumenta la autora que nada autoriza para atentar contra lo que denomina la “cuestión objetiva”, ni justifica que “el historiador manipule los hechos como les plazca”³⁵.

Habría que añadir que la verdad factual tropieza con un alto grado de dificultad, porque no es más evidente que la opinión. En consecuencia, quienes sustentan opiniones no tienen mayor dificultad en desacreditar la verdad (de hecho), pues la pueden tratar como una opinión más, como otra opinión. El problema radica en que la evidencia factual se establece mediante el testimonio de testigos presenciales, los cuales pueden ser falsos o cuyas declaraciones pueden ser manipuladas o distorsionadas.

28 Ibid., p.243.

29 Ibidem.

30 Ibid., p.249.

31 Ibid., p.250.

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 Ibid., pp.250-251.

35 Ibid., p.251.

¿Cuál es el opuesto de la verdad de hecho? No es el error, ni la ilusión, ni la opinión, sino la falsedad o la mentira. Esta es la hipótesis principal de Arendt. El problema no está en equivocarse, sino en hacerlo deliberadamente.

En apoyo a la anterior afirmación puede mostrarse lo siguiente: En Estados Unidos, donde los medios masivos de información han alcanzado la más elevada potencialidad, se ha establecido la jurisprudencia de la Real Malicia. Consiste esa doctrina en no hallar responsabilidad penal o civil para los periodistas, aunque lo que comuniquen sea incierto, con excepción de cuando actúen a sabiendas de la falta de veracidad. La jurisprudencia busca proteger a quien informa –periodista o medio de información- porque se parte del supuesto de que no puede exigirse a quien busca la información, que va a beneficiar a quien le interesa –al público-, una exactitud que choca con la rapidez de la captura de la noticia y su difusión. En este caso se considera que se actúa con un *animus narrandi*, o intención de narrar, informar o comunicar, de buena fe.

Entonces, el problema no está en equivocarse por premura o por la naturaleza misma del periodismo. La cuestión está en la falsedad deliberada o la mentira organizada.

En términos prácticos dice Arendt³⁶: “el que dice la verdad factual, cuando entra en la política y se identifica con algún interés parcial y con alguna formación de poder, compromete la única cualidad que podría hacer que su verdad fuera plausible, su veracidad, garantizada por la imparcialidad; la integridad, la independencia”.

La impostura, el embustero, no necesita de mayores condiciones, tiene la ventaja de que es actor por naturaleza; dice lo que no es sin mayores complicaciones. En tal sentido, expone Arendt³⁷, quizás de manera pesimista, que nuestra habilidad para mentir es uno de los pocos datos evidentes que confirman la libertad humana.

A partir de esta afirmación, Arendt desarrolla una crítica implacable. Dice que “la veracidad jamás se incluyó entre las virtudes políticas”³⁸. Añade: el falsario tiene libertad para adaptar los hechos a sus conveniencias, por eso es probable que resulte más persuasivo que el hombre veraz.

Luego de constatar la vulnerabilidad de la verdad factual, puede inferirse que la posibilidad de la mentira organizada existe y la experiencia humana reciente la confirma con creces, tanto que “debemos volver nuestra atención al fenómeno reciente de la manipulación masiva de hechos y opiniones, como se hizo evidente en la tarea de volver a escribir la historia, en la elaboración de la imagen y en la política gubernamental concreta”³⁹. En la obra de la autora que se analiza aparece una conclusión lapidaria: La mentira organizada siempre tiende a destruir lo que se proponga anular. Puede por ejemplo eliminar el rol que un protagonista haya desempeñado, como ocurrió con Trostky en la Unión Soviética.

La mentira organizada hace cambios constantes en las falsedades con las que se sustituye la historia real. Eso conduce a que se suplante un libro de historia por otro, y que se pro-

36 Ibid., p.263.

37 Ibidem.

38 Ibid. P.264.

39 Ibid., p.265.

duzca “el reemplazo de páginas en las enciclopedias y libros de consulta, la desaparición de ciertos nombres para incluir otros desconocidos o poco conocidos antes”⁴⁰.

En la medida en que se han refinado los mecanismos para persuadir y manipular, el asunto se hace más complejo. Antes, la mentira tradicional sólo se refería a ciudadanos particulares y nunca tenía la intención de engañar a todos. Ahora la mentira se ha convertido en una herramienta indispensable, de esta época, para la creación de una imagen, tanto que el falsario se convence de su propia mentira. “Cuanto más éxito tiene un falsario, más probable es que caiga en la trampa de sus propias elucubraciones (...) sólo el autoengaño es capaz de crear una apariencia de fiabilidad”⁴¹.

Sin embargo, Arendt cita⁴² un caso contrario, cuando en *Los Hermanos Karamazov*, un personaje, el padre, un mentiroso empedernido, pregunta al *starets*, “¿qué debo hacer para salvarme?”, y el monje responde, “ante todo, ¡jamás te mientas a tí mismo!”. Esto indicaría que aun el mentiroso despiadado tiene conciencia de la distinción entre verdad y mentira.

PREMISAS DE LA MANIPULACIÓN

¿Cómo puede desarrollarse una deliberada negación de la verdad fáctica? Dicho de otra manera, ¿cómo puede ganar terreno –conseguir audiencia– la mentira organizada y deliberada?

Arendt analiza los Documentos del Pentágono sobre la guerra de Vietnam y demuestra que para EEUU desde 1965 resultaba evidente que no podía conseguir una victoria clara sobre ese país asiático.

Sin embargo, el proyecto bélico continuó adelante, para lo cual se generaron estrategias de difusión dirigidas a crear un clima favorable para la iniciativa.

El primer objetivo fue “convencer al enemigo de que él no podría ganar”⁴³. A partir de allí empezó la sucesión de estrategias. Como el enemigo no se dejó convencer –léase Vietnam– apareció una nueva finalidad: evitar una derrota humillante.

Dice Arendt⁴⁴ que los Documentos del Pentágono muestran, en todo caso, “el obsesionante miedo al impacto de la derrota”. Añade que “todos estos objetivos coexistieron de una forma confusa; a ninguno le fue permitido anular a sus predecesores. Cada uno se dirigía a una “audiencia” diferente y para cada uno había que elaborarse un ‘guión’ diferente”.

En lo concerniente a la propia nación norteamericana se puso en marcha la decisión de justificar la acción militar y de convencer al ciudadano norteamericano de la pertinencia del esfuerzo bélico. Los “solucionadores de problemas” y “elaboradores o formuladores de decisiones”⁴⁵ hicieron cuanto pudieron “para ganar las mentes del pueblo”, eso es para manipularle⁴⁶.

40 Ibid., p.270.

41 Ibid., p.267.

42 Ibidem.

43 Arendt, Hannah (1998): *Crisis de la República*. España: Taurus. p. 23.

44 Ibidem.

Como una constatación de lo anterior se puede citar el contenido del documental *Hearts and Minds* (*Corazones y Mentes*, 1973), en el cual el director Peter Davis rastrea la trama de mentiras que se fueron hilvanando para justificar la guerra y la lógica de la intervención. Entre otros menciona este pretexto geopolítico absurdo: “Si cayera Indochina dejarían de llegarnos el estaño y el tungsteno de la península de Malaca”⁴⁷. Davis se interroga sobre las características culturales estadounidenses que pudieron hacer posible la permanencia y extensión de un conflicto irracional y concluye que para entender dicho comportamiento es preciso analizar los ritos que caracterizan a la sociedad.

Davis explica el fenómeno en la existencia de ritos o “estructuras de engeguencimiento”, “cuya función es ocultar el sentido profundo de un acto bajo una montaña de significaciones secundarias puramente formales”⁴⁸.

Además de esas “tramas invisibles” está el papel jugado por la maquinaria mediática, particularmente la televisión, que explícitamente mostró de manera parcial los acontecimientos. Ramonet refiere⁴⁹ que “cerca del 12 % de esas noticias eran citas oficiales de los dos gobiernos aliados (Saigón y Washington). Sólo el 3% del conjunto de las informaciones difundidas daba el punto de vista del ‘enemigo’”. Se desplegó, entonces, toda una fuerza informativa y persuasiva, con capacidad para hacerse sentir e imponer su particular versión.

Plantea Arendt⁵⁰ que en Vietnam

los engañadores empezaron engañándose a sí mismos (...) se hallaban tan convencidos de la magnitud del éxito, no en el campo de batalla, sino en el terreno de las relaciones públicas, y tan seguros de sus premisas psicológicas acerca de las ilimitadas posibilidades de manipulación de las personas, que anticiparon una fe general y la victoria en la batalla por las mentes de los hombres.

El intento estaba dirigido a mostrar la idea de la invencibilidad. Lo intentaron pero no pudieron.

Arendt afirma⁵¹ que cuando se revisan las acciones desplegadas en el Sudeste Asiático surge la impresión de que actuaba un computador y no un grupo de formuladores de decisiones. “Los solucionadores de problemas no juzgaban, calculaban. Su autoconfianza ni siquiera precisaba del autoengaño para mantenerse entre tantos errores de juicio porque descansaba en la evidencia de una verdad matemática, puramente racional”.

45 Figuras acuñadas por la autora para hacer mención de los equipos especialistas en el diseño de estrategias de comunicación y en las labores de propaganda y de difusión. También los denomina “tanques de pensamiento”, supuestamente preparados para la resolución de problemas.

46 Ibid., p.26.

47 Ramonet, Ignacio (2000, mayo): “Documentales contra una guerra sucia”. *Le Monde Diplomatique*. En www.saladeprensa.org.

48 Ibidem.

49 Ibidem.

50 Arendt, Hannah (1998): *Crisis de la República*. Ed. cit., p.43.

51 Ibid., p.45.

Los solucionadores de problemas erraron porque confiaron demasiado en sus premisas y se olvidaron de la realidad. “No necesitan hechos, ni información; tenían una “teoría” y todos los datos que no encajaban en ésta era negados o ignorados”⁵². No hicieron distinción entre una hipótesis plausible y el hecho de que ésta debe ser confirmada.

Confiaron en sus propias teorías. Terminaron creyendo las imágenes que ellos habían elaborado. Quisieron engañar y terminaron autoengañados. El resultado de este capítulo de la historia reciente es conocido. De nuevo David venció a Goliath. Después de seis años de guerra abierta, con una potencia de fuego cuya superioridad era de 1000 a 1⁵³ la pequeña nación no pudo ser colonizada.

¿Qué lecciones se desprenden del análisis de este caso? La primera, por mucho que se intente, la mentira no se puede imponer como principio. Siempre hay un momento de quiebre, de ruptura, cuando “se llega a un punto más allá del cual la mentira se torna contraproducente. Este punto se alcanza cuando la audiencia a la que se dirigen las mentiras se ve forzada, para poder sobrevivir, a rechazar en su totalidad la línea divisoria entre la verdad y la mentira”⁵⁴. Esta conclusión es esperanzadora, aunque no se puede negar, ni evitar, que la mentira organizada provoca un impacto negativo, con daños muchas veces irreparables.

Eso se explica, según Arendt, porque la fragilidad humana hace que el engaño sea fácil y tentador, hasta cierto punto. Es decir, la mentira no llega a entrar en conflicto con la razón “porque las cosas podrían haber sido como el mentiroso asegura que son”⁵⁵. Luego añade una explicación de fondo:

Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados⁵⁶.

Otra lección que se puede destacar: El arte de la mentira se sustenta en la premisa de que el ser humano puede ser psicológicamente manejado. Dicho supuesto se aplica con distintos propósitos. Por ejemplo, a partir de él la sociedad de consumo pone en marcha la distribución de bienes a través de la economía de mercado.

Arendt reconoce dicha realidad, sin embargo diferencia entre el acto de vender jabones y la política, porque en este último caso el especialista trabaja con opiniones y “buena voluntad”, es decir con intangibles cuya realidad concreta es mínima. Arendt⁵⁷ lo resume de este modo: La limitación del especialista sobreviene cuando advierte que la misma gente que quizás pueda ser “manipulada” para adquirir una determinada clase de jabón, no puede

52 Ibid., p.48.

53 Barnet citado por Arendt, Hannah (1998): *Crisis de la República*. Ed. cit., p. 41.

54 Ibid., p.15.

55 Ibid., p.14.

56 Ibidem.

57 Ibid., p.16.

ser manipulada -aunque desde luego pueda forzársela por el terror- para “adquirir” opiniones y puntos de vista políticos.

Dice Arendt⁵⁸ que en Vietnam una generación de intelectuales formada en la creencia de la fuerza de la publicidad, que considera que la mitad de la política es “fabricación de imágenes”, y la otra mitad hacer creer a la gente en las apariencias, no solamente fracasó, sino que luego, cuando descubrió que sus recetas no resultaban eficaces, retrocedió a viejos trucos.

CONCLUSIONES: LA ENSEÑANZA DE ARENDT

Arendt ubica el valor justo de la verdad, señala su trascendencia y los riesgos de quien la enarbola y la defiende. Al mismo tiempo muestra los riesgos permanentes que corre la verdad y su fragilidad, en cualquier comunidad, grupo humano o sociedad.

La referencia específica que se hace de lo que aconteció en Vietnam, con toda su trama de medias verdades y opacidades, constata cómo la mentira organizada se expresa con fuerza, sustentada en planes, poderosos recursos, y “tanques de pensamiento” dispuestos a la fabricación de imágenes y “realidades”, para imponer la “verdad” que se quiere. En consecuencia, no se le puede desdeñar desde ningún punto de vista, ni desde el profesional, ni desde el ético, ni desde lo personal.

Es clara la distinción que Arendt hace entre la verdad de razón y la verdad fáctica. La primera, a pesar del riesgo de su carga coactiva, está representada por los principios sólidos y los valores. Constituyen el marco de referencia imprescindible para orientar la acción. La verdad de hecho, en cambio, debe luchar contra muchas fuerzas contingentes, está sometida a demasiados vaivenes que buscan torcerle el camino. Lo práctico, y útil, es reconocer la existencia de ambas, para ganar claridad en el ejercicio de la comunicación, colocar piedras en el camino de la mentira e impedir que termine imponiéndose.

ser manipulada -aunque desde luego pueda forzársela por el terror- para “adquirir” opiniones y puntos de vista políticos.

Dice Arendt⁵⁸ que en Vietnam una generación de intelectuales formada en la creencia de la fuerza de la publicidad, que considera que la mitad de la política es “fabricación de imágenes”, y la otra mitad hacer creer a la gente en las apariencias, no solamente fracasó, sino que luego, cuando descubrió que sus recetas no resultaban eficaces, retrocedió a viejos trucos.

CONCLUSIONES: LA ENSEÑANZA DE ARENDT

Arendt ubica el valor justo de la verdad, señala su trascendencia y los riesgos de quien la enarbola y la defiende. Al mismo tiempo muestra los riesgos permanentes que corre la verdad y su fragilidad, en cualquier comunidad, grupo humano o sociedad.

La referencia específica que se hace de lo que aconteció en Vietnam, con toda su trama de medias verdades y opacidades, constata cómo la mentira organizada se expresa con fuerza, sustentada en planes, poderosos recursos, y “tanques de pensamiento” dispuestos a la fabricación de imágenes y “realidades”, para imponer la “verdad” que se quiere. En consecuencia, no se le puede desdeñar desde ningún punto de vista, ni desde el profesional, ni desde el ético, ni desde lo personal.

Es clara la distinción que Arendt hace entre la verdad de razón y la verdad fáctica. La primera, a pesar del riesgo de su carga coactiva, está representada por los principios sólidos y los valores. Constituyen el marco de referencia imprescindible para orientar la acción. La verdad de hecho, en cambio, debe luchar contra muchas fuerzas contingentes, está sometida a demasiados vaivenes que buscan torcerle el camino. Lo práctico, y útil, es reconocer la existencia de ambas, para ganar claridad en el ejercicio de la comunicación, colocar piedras en el camino de la mentira e impedir que termine imponiéndose.

Del mito del hombre democrático a la nueva Internacional civil

From the Myth of Democratic Man to the New International Civic Myth

Anna QUINTANAS FEIXAS

Universidad de Girona, Facultad de Letras, España.

RESUMEN

En nombre de la exportación de los valores democráticos se ha pretendido justificar la introducción de los principios del neoliberalismo a escala mundial. El imaginario democrático ha sido utilizado como disfraz elegante para intentar encubrir la progresiva debilidad generada en el cuerpo social por los procesos de globalización de la economía. Pero a pesar del inicial triunfalismo del “pensamiento único”, paralelamente se ha ido generando toda una red internacional de resistencia que parece tener cada vez más un gran poder de movilización.

Palabras clave: democracia, neoliberalismo, globalización, resistencias.

ABSTRACT

Under the guise of exporting democratic values, the introduction of neo-liberal principles on a world scale has been justified. This “imaginary democracy” has been utilized to elegantly mask the intention to cover the progressive weakening generated in social bodies due to globalization processes in the economy. However, even when this “unification dogma” has appeared to be successful, in a parallel manner a web of international resistance appears to have ever greater mobilization power.

Key words: Democracy, neo-liberalism, globalization, resistance.

*“Una sociedad es democrática en la medida
 en que el pueblo pueda participar significativamente
 en el diseño de la política pública. (...)
 Una sociedad puede tener los aspectos formales
 de una democracia y no ser democrática en absoluto.”*

*N. Chomsky, Mantener la chusma a raya,
 Txalaparta, Tafalla, 1995, p. 165.*

Hoy resulta especialmente relevante recordar que Nietzsche ya nos advirtió de que no podríamos librarnos de Dios mientras siguiéramos creyendo en la gramática¹. Desde la época de la Ilustración, la gramática occidental nos ha habituado a una serie de expresiones como las de “democracia”, “derechos humanos” o “libertad de expresión” que, con la solidificación impuesta por el transcurrir del tiempo, han pasado a formar parte de un absoluto incuestionable. Parecen haber adquirido una especie de poder sobrenatural que consigue que, ante su simple pronunciación, todos los fieles convencidos se arrodillen ante ellas sin sentir ninguna necesidad de reflexión sobre la historia de su contenido ni sobre las consecuencias prácticas que han conllevado.

Actualmente la principal función de este tipo de expresiones consiste en evitar análisis críticos sobre lo que realmente está sucediendo en nuestro mundo en proceso de globalización. Actúan como un velo enmascarador. Más que iluminar, ocultan y encubren. También Nietzsche nos puso en guardia ante el hecho de que la “muerte de Dios” comportaría la aparición de nuevos ídolos. La palabra “democracia” se ha erigido en uno de estos nuevos ídolos que, como tales, piden veneración incondicional y, por tanto, ceguera.

Para Nietzsche el cristianismo ortodoxo se podía resumir a través del mandamiento de “no pensarás”². Dios, como valor absoluto, exigía una simple obediencia a sus mandamientos. El dogma institucionalizado sólo admite la aceptación acrítica, rechazando cualquier posibilidad de diálogo o de discusión. Esto es precisamente lo que ha acabado provocando la invocación incesante de los valores llamados democráticos. En la Europa occidental y en EEUU, básicamente, se da ya por sentado que sus regímenes sociales y políticos se basan en el respeto de los derechos humanos gracias a la implantación de sistemas democráticos. Partiendo de esta premisa, y en nombre de la defensa de dichos valores, Occidente se ha otorgado, además, el derecho de dar lecciones al resto del mundo, utilizando, cuando se ha creído necesario, el poder de la fuerza militar.

Desde 1492, la civilización europea se ha sentido legitimada –en nombre de un “yo pienso” que en la práctica colonizadora se convirtió en un “yo conquisto”–, para llevar a cabo una función evangelizadora, no sólo a nivel religioso, sino también en todos los demás ámbitos sociales, políticos y económicos. Como destaca Fontana, Europa, ya desde la mitificada Grecia clásica, siempre ha necesitado inventarse un “otro” para reforzar y resaltar

1 Nietzsche, F: *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1982, p. 49.

2 Nietzsche, F: *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1984, p. 36.

los límites de su propia identidad. Esta función fue otorgada a los bárbaros en la Antigüedad, a los no cristianos durante el Medievo y al indígena primitivo en la Modernidad³. La alteridad, en el presente, la conforman las sociedades que aún no se han rendido al modelo democrático occidental.

Al menos a nivel simbólico, podríamos decir que a partir de la declaración de independencia de los Estados Unidos de América en 1776, la vieja Europa implantó un descendiente de sí misma en el Nuevo Mundo y dejó que el hijo orgulloso de su juventud fuera desplazando y substituyendo a la madre en las funciones de liderazgo mundial. A pesar de que la Revolución Francesa tuviera lugar en el viejo continente, fueron los EEUU los que consiguieron convertirse paulatinamente en la nueva potencia mundial. Sobre todo en el marco de las dos guerras mundiales, el “hijo inmigrante” consiguió imponerse como garante de los destinos del mundo contemporáneo. Aunque debe admitirse que la madre Europa nunca ha dejado de sentirse especialmente cercana a las decisiones de su vástago. En pocas ocasiones ha cuestionado esencialmente sus actuaciones y además se ha aprovechado de su papel secundario para que éstas, cuando no eran muy atractivas, no mancillasen demasiado su buena imagen.

La Revolución Francesa y la declaración de independencia de los EEUU consagraron el ideario a partir del cual se consideraría legítimo continuar con las viejas tareas evangelizadoras, pero partiendo ahora de los llamados valores democráticos. Ya en el siglo XX, fue desde este poderoso imaginario que se construyó la estrategia que se llevó a cabo durante la guerra fría. Las categorías de análisis eran simples y estereotipadas: democracia frente a totalitarismo⁴.

No nos debería sorprender entonces que desde la caída del Muro de Berlín hayan proliferado teorías como las del “fin de las ideologías” o el “final de la historia”⁵ que tienen como principal objetivo la demostración de que en la sociedad liberal ya se han materializado los ideales democráticos de la Ilustración. Según este registro no sería deseable que la historia continuara proporcionando cambios substanciales como ha sido habitual hasta el presente. Si en lo esencial ya han triunfado los valores democráticos en Europa y en los EEUU, lo único que quedaría entonces por hacer sería exportarlos a las demás zonas del planeta.

Resulta evidente que en nombre de esta exportación de los valores democráticos, lo que se pretende de hecho es la introducción del llamado “neoliberalismo” a nivel mundial. El imaginario democrático, que constituye el núcleo de nuestra mitología social, es utilizado simplemente como ropaje elegante para encubrir la progresiva debilidad generada en el cuerpo social por los procesos de globalización de la economía. Tal como intentaremos de-

3 Fontana, J: *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona, 1994.

4 El hecho de que nunca se trató solamente de una cuestión de defensa de los derechos humanos lo comprobamos actualmente. La esperanza de vida de los habitantes de la antigua URSS ha descendido hasta los 58 años, mientras que antes de 1991 era prácticamente la misma que la de los europeos o la de los norteamericanos. El capitalismo brutal, a menudo en manos de las mafias, ha dejado indefensos a los sectores más vulnerables de la sociedad como los niños, las mujeres y las personas mayores. En octubre de 1999, la FAO hablaba de 34 millones de ciudadanos desnutridos en la antigua Europa del Este. Pero estas cifras no tienen demasiada importancia para el gran capital que sólo contempla las ventajas que supone la apertura de un nuevo mercado. Importan más las leyes del mercado que la democracia, sin duda.

5 Fukuyama, F: *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1994.

mostrar, al menos hasta el presente, estas nuevas relaciones económicas han aumentado de forma alarmante los índices de pobreza y las desigualdades sociales, tanto en el llamado Primer Mundo como en los países menos desarrollados. Y, desde el punto de vista político, no han contribuido al desarrollo de la democracia, sino a poner en entredicho su misma existencia⁶.

Aún así, los principios del neoliberalismo, durante los últimos veinte años, han logrado erigir una portentosa teoría con pocos heterodoxos que se atrevieran a cuestionarla. Hasta el punto que se ha acuñado la expresión de “pensamiento único” para definir su aplastante poder de implantación. Es una tarea realmente urgente reflexionar sobre la compatibilidad entre este “pensamiento único” y los valores democráticos. Si no hay pluralidad, si sólo se contempla una única vía posible, la democracia deja de tener sentido. El éxito rotundo del “pensamiento único” ha acabado convirtiendo la política en un medio para posibilitar la simple alternancia de partidos. Actualmente hay alternancia de partidos pero no alternativas. Tanto los partidos políticos de izquierdas como los de derechas, en lo fundamental, han asumido la lógica dominante. Como empiezan ya a señalar algunos autores, la falta de alternativas a un sistema, anula la democracia y la convierte en “un totalitarismo tranquilo”⁷.

Evidentemente, a pesar de lo que se diga, no han desaparecido las ideologías, pero sí que es cierto que una ideología se ha convertido en ama y señora del presente. La pericia del “pensamiento único” consiste precisamente en utilizar la ya vieja estrategia de intentar hacer pasar los intereses de determinadas fuerzas económicas, especialmente las del gran capital internacional, por intereses universales. La teoría del “pensamiento único” ha sido definida, por el creador de esta expresión⁸, como:

la traducción a términos ideológicos de pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en especial, las del capital internacional. Se puede decir que está formulada y definida a partir de 1944, con ocasión de los acuerdos de Bretton-Woods. Sus fuentes principales son las grandes instituciones económicas y monetarias –Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Organización de Cooperación y Desarrollo Económico, Acuerdo General sobre Tarifas Aduaneras y Comercio, Comisión Europea, Banco de Francia, etc.– quienes, mediante su financiación, afilian al servicio de sus ideas, en todo el planeta, a muchos centros de investigación, universidades y fundaciones que, a su vez, afinan y propagan la buena nueva. Esta es recogida y reproducida por los principales órganos de información económica y principalmente por la *biblias* de inversores y especu-

6 La democracia nunca debería haber sido entendida como un logro ya materializado en sus principios fundamentales, sino como un camino que se está recorriendo, con grandes esfuerzos y dificultades. En relación con los principios democráticos, en el mejor de los casos, podríamos afirmar que hasta ahora tan sólo se han conseguido construir los primeros cimientos del edificio. En ningún caso debería ser admitida la perversa idea de que ya hayamos tocado techo. En este sentido nos parece muy apropiada la distinción que establece Samir Amin entre “democracia” y “democratización”. Samir Amin apuesta por el término “democratización” porque subraya el aspecto dinámico de un proceso todavía no terminado, mientras que la palabra “democracia” puede reforzar la ilusión de un estadio definitivo y ya conseguido. Cf. Samir Amin, “Imperialismo y globalización”, en *Revista Globalización*, junio 2001, p. 4.

7 Cf. Bellon, A. y Robert, A.C: *Un totalitarisme tranquille. La démocratie confisquée*, Éditions Syllepse, París, 2001.

8 Cf. Ramonet, I: “El pensamiento único”, *Le Monde diplomatique*, enero, 1995.

ladores de bolsa –*The Wall Street Journal*, *The Financial Times*, *The Economist*, *Far Eastern Economic Review*, Agencia Euter, etc.– que suelen ser propiedad de grandes grupos industriales o financieros. En casi todas partes, facultades de ciencias económicas, periodistas, ensayistas y también políticos, examinan de nuevo los principales mandamientos de estas nuevas tablas de la ley y, usando como repetidores los medios de comunicación de masas, los reiteran hasta la saciedad sabiendo a ciencia cierta que, en nuestra sociedad mediática, repetición vale por demostración⁹.

Efectivamente, las prerrogativas del “pensamiento único”, a fuerza de ser repetidas una y otra vez, se han convertido en una cantinela tan familiar que resulta bastante difícil dejar de entonarla. Han penetrado tan profundamente en nuestras categorías mentales que se nos aparecen como recubiertas por un halo de autoevidencia, de naturalidad y de inevitabilidad. La finalidad última del mensaje de este integrista económico es convencernos de que las cosas no pueden llegar a ser de otra manera y que, por tanto, tan sólo nos queda la plácida sumisión a la lógica del sistema.

El principal mandamiento del “pensamiento único” es simple: lo económico debe primar indiscutiblemente sobre lo político. El Estado debe retirarse por el ya conocido argumento según el cual las relaciones económicas y mercantiles tienen por sí mismas el poder de autocorrección de todas las posibles disfunciones que puedan emerger en el sistema. La “mano invisible” no debe ser entorpecida por la intervención del Estado. Por tanto la desreglamentación y la privatización se convierten en dos pilares básicos. El libre intercambio sin límites, en tanto que animador de la competencia y de la competitividad, es contemplado entonces como la mejor garantía para el progreso económico y social. Y se considera que tendrían que ser sobre todo los mercados financieros los que deberían orientar y determinar el movimiento general de la economía. Gracias a la mundialización, se nos dice también, se favorecerá la división internacional del trabajo que, a su vez, abaratará los costos salariales y las reivindicaciones sindicales.

Este nuevo catecismo es el que se pretende que marque la dirección a seguir tanto a las economías del Primer Mundo como a las de los países más pobres. La verdad, si es absoluta, no puede hacer distinciones de ningún tipo. El Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, y las diversas instituciones internacionales de este estilo, se dedican desde hace años a esta nueva tarea de adoctrinación basada en los principios del neoliberalismo.

Aunque cabe tener en cuenta que la globalización económica no es una realidad totalmente nueva –Marx ya predijo que la burguesía crearía un mundo hecho a su imagen y semejanza–¹⁰, los antecedentes más inmediatos de este proceso de liberalización de la econo-

9 I. Ramonet, “Pensamiento único y nuevos amos del mundo”, en N. Chomsky y I. Ramonet, *Cómo nos venden la moto*, Icaria, Barcelona, 1998, pp. 58-59. La tesis de Ramonet es que las leyes del mercado no sólo están imperando en el ámbito económico, sino que la teoría del pensamiento único es una ideología que está impregnando todos los demás ámbitos, desde la política, el deporte, la cultura, hasta la universidad.

10 Marx, K. y Engels, F: *El manifiesto comunista. Once tesis sobre Feuerbach*, Alhambra, Madrid, 1986, p. 56. Precisamente hoy, cuando soplan malos tiempos para el marxismo, K. Marx debería ser recuperado del casi olvido donde le ha situado el mundo académico occidental. Su retiro al “desván” no se ha debido únicamente al colapso de la antigua URSS, sino también al hecho de que sus análisis sobre el funcionamiento del sistema capitalista del siglo XIX resultan aún demasiado pertinentes para la denuncia de las injusticias flagrantes del

mía mundializada deben buscarse en la segunda mitad del siglo XX. Hasta 1971 prevaleció el régimen de cambios fijos que se había establecido en 1944 en los acuerdos de Bretton Woods¹¹. M. Friedman y sus seguidores soñaron entonces en las ventajas que podrían conseguirse si se impusiera la libre fluctuación de las divisas. Estas, una vez liberadas de toda traba, obedecerían simplemente a las leyes internas de los mercados y de esta forma las monedas reflejarían mucho mejor el estado real de la economía.

Este sueño empezó a materializarse a partir de la década de los setenta. En 1971, en razón de una medida tomada por R. Nixon, se produjo la desvinculación del dólar y el oro. Y, en 1973, se introdujo finalmente la libre fluctuación de las monedas. Así empezó a convertirse en realidad lo que los economistas han llamado el fenómeno de “las 3D”: desreglamentación, desintermediación y descompartmentación.

El desmantelamiento de los sistemas nacionales de control de cambios impulsado sobre todo entre 1983 y 1984 bajo el auspicio de R. Reagan y M. Thatcher condujo, en 1990, a la creación de un mercado único de capitales. En 1997 llegó finalmente la autorización otorgada a los agentes financieros para que pudieran moverse libremente e instalarse donde mejor les conviniera. A partir de entonces las finanzas liberadas de toda traba permitieron que la especulación se abriera a escala planetaria.

Con razón los economistas hablan del paso de un sistema de naciones a una economía globalizada que ha desembocado en la proliferación de transnacionales resultantes de las fusiones entre macroempresas. Las actuales relaciones económicas, a pesar de ser etiquetadas de “neoliberales”, más que favorecer la libre competencia, establecen de hecho la progresiva concentración del gran capital en manos de las transnacionales:

Así vemos surgir, al lado de las naciones y por encima de ellas, nuevos centros de decisión que intentan imponer su ley. Mientras que nosotros seguimos pensando siempre en términos de naciones, la división internacional del trabajo, los intercambios internacionales, se reorganizan fuera de ellas, alrededor de grandes polos privados. Sin duda, la nación no ha desaparecido aún, dado que las firmas transnacionales no permanecen totalmente sordas a las órdenes de los gobiernos de los que cada una depende por su titularidad –las transnacionales conservan un mínimo de nacionalidad–; pero de ahora en adelante el mundo se convierte en el nivel pertinente de análisis de la vida económica; incluso para comprender los problemas de las naciones, se ha de partir del nivel mundial¹².

actual neoliberalismo. Es evidente que nuestra realidad no es la misma que describió Marx, pero no sería dañino, sino al contrario, estimulante, releerlo como a un clásico. Cf. F. Fernández Buey, “Marx (sin ismos)”, *El Viejo Topo*, Barcelona, 1998.

11 Acuerdos firmados por los países aliados para intentar poner orden en el sistema de relaciones comerciales y monetarias internacionales. Entre sus fines se contemplaba el hecho de mantener estables los tipos de cambio entre los mercados.

12 Passet, R: *La ilusión neoliberal*, Debate, Madrid, 2001, p. 100. La obra de este autor ha sido fundamental para armar los argumentos económicos que aparecen en este artículo. Economista especializado en temas de desarrollo, R. Passet es profesor emérito de la Universidad París I-Panthéon-Sorbonne, presidente del comité científico de la asociación ATTAC y pionero de los nuevos enfoques llamados sistémicos o transdisciplinares.

Este creciente dominio de las transnacionales, que ha sido definido por N. Chomsky como el dominio de “tiranías privadas increíbles que hacen palidecer a los estados totalitarios”¹³, debe relacionarse con otra característica definitoria de la actual economía globalizada. Nos referimos a la progresiva pérdida de protagonismo de la esfera productiva en favor de la puramente especulativa, tendencia abierta también a partir de la caída del sistema Bretton Woods¹⁴. En los principales países industrializados –EEUU, Japón, Francia o Reino Unido–, el mercado bursátil relacionado con la economía productiva representa tan sólo entre un 5% y un 10%. El resto está volcado por entero en el mercado especulativo “de ocasión”:

Los movimientos especulativos, tanto como las inversiones en el extranjero, proceden de oleadas que se inflan y se desinflan solas. Dado que el aflujo parece confirmar la oportunidad de las inversiones, los capitales llaman a los capitales. La burbuja crece, hasta el día en que la saturación produce bajas ineludibles del rendimiento. Cuando las primeras dudas provocan las primeras retracciones, el pánico sucede a la euforia, el movimiento se invierte y los vampiros huyen tan rápidamente como habían venido¹⁵.

Según Passet, estos movimientos nada tienen que ver con las “bases sólidas” de la economía que pronosticó Friedman. Al contrario, el financiero, aunque quiera presentarse como un vislumbrador privilegiado del futuro, no hace más que actuar como el “cordero de Panurgo”¹⁶. Así por ejemplo sucedió en Indonesia, Corea, Malasia, Tailandia o Filipinas. De 1994 a 1996 el aflujo de capitales en estos países pasó de 40.500 millones de dólares a 93.000. Pero repentinamente, en 1997, el flujo se invirtió y desaparecieron unos 12.100 millones. No obstante, la economía de la mayoría de estos países disponía entonces de un crecimiento entre el 5% y el 6%. Y cabe tener en cuenta que, ante la potencia de este capital especulativo, el margen de resistencia de las economías nacionales es muy escaso ya que no hay banco central en el mundo que sea capaz de soportar, de forma duradera, los envites de la especulación internacional¹⁷.

13 Chomsky, N: *Lucha de clases. Conversaciones con David Barsamian*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 47.

14 James Tobin, ganador del premio Nobel de Economía, en su discurso a la Asociación Económica Norteamericana en 1978, ya apuntó el hecho de que el progresivo protagonismo del capital especulativo frente al productivo crearía una economía de bajo crecimiento, de salarios reducidos y provocaría un aumento de las desigualdades al favorecer la concentración de la riqueza en sectores muy reducidos de la población. Para paliar estos efectos, Tobin propuso la creación de un impuesto, de ámbito internacional, sobre el capital especulativo.

15 Passet, R: *Ob. Cit.*, p. 128.

16 En las inversiones financieras lo que uno piensa es menos importante que lo que cree que piensan los demás. Cada financiero está permanentemente atento a las estimaciones y reacciones de los otros, intentando obtener posible información que se le hubiera podido escapar. En esta situación de vigilancia mutua, cuando un “cordero” salta la verja, inmediatamente aparece otro cordero que intuye que deben haber buenos motivos para realizar dicha acción y también se aventura a dar el salto. A partir de entonces aparecerán nuevos corderos que no estén dispuestos a perderse lo que presuponen que debe ser un acontecimiento importante, y así, uno tras otro, los demás corderos huyen en estampida. A este tipo de situaciones se las llama “profecías autorrealizadoras”.

17 Ejemplar fue también el caso de la crisis financiera desencadenada en México a finales de 1994. En este caso, algunos de los Estados de más peso, entre ellos los EEUU, juntamente con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional reunieron unos 50.000 millones de dólares para intentar frenar las consecuencias nega-

No deja de ser alarmante que esta lógica sin lógica, que este “capitalismo de casi-no”¹⁸, sea precisamente el que se esté convirtiendo en predominante. El mundo de las finanzas ha dejado de ser tan sólo un sector relevante pero particular de la economía, para transformarse en una actividad transversal que actúa como centro neurálgico de todos los demás ámbitos de la economía. Los volúmenes de capital que intervienen en el mundo de las finanzas son tan considerables y están tan concentrados que otorgan a sus detentores un ingente poder de presión, tanto sobre el mundo empresarial como sobre los mismos Estados. Piénsese, por ejemplo, en el hecho de que los fondos de pensiones representaban el 28% del PIB británico en 1980 y el 73% en 1993, y durante las mismas fechas, en EEUU pasaron del 34,6% al 68% del PIB de este país.

René Passet no tiene ninguna duda de que actualmente es el mundo de las finanzas el que marca el compás que debe bailarse. Cuando desde Maastricht y Amsterdam se aprueban los criterios que deben reunirse para poder acceder a la participación en el euro; cuando la OCDE emite sus juicios de valor; cuando el FMI establece las normas que deben seguir los países que quieran recuperar sus economías, no se está haciendo nada más que reforzar los intereses de este gran capital.

Los márgenes de movimiento de la política, ante estas nuevas formas de monopolio, están quedando seriamente amenazados. Los gobiernos nacionales están totalmente condicionados, en sus decisiones, por los imperativos de la esfera de las finanzas. Estos nuevos amos del mundo evidentemente sólo apoyan los programas electorales que saben que les van a ser favorables. Si nuestros políticos no son capaces de idear medidas de control sobre esta esfera de la economía, las elecciones se convertirán cada vez más en un simple acto teatral donde el argumento estará ya siempre predeterminado. Los mismos protagonistas de este nuevo orden mundial admiten abiertamente que a los Estados nacionales cada vez más se les está reservando el simple papel de extras:

La mundialización del comercio y de las inversiones ha reducido la independencia de los gobiernos. (...) Hemos creado este nuevo mundo de los mercados mundiales y de la comunicación instantánea que ha ganado en eficacia y en competitividad, sobrepasando los poderes de los gobiernos¹⁹.

Si actualmente en las grandes decisiones económicas que marcan la dirección básica de una sociedad sólo podemos esperar de la política una simple alternancia de partidos que no garantiza la verdadera elección entre alternativas diferentes y si, además, los gobiernos resultantes de las urnas están supeditados a un poder económico que les supera, entonces la palabra democracia es más un mito que una realidad:

tivas de dicha crisis. Este ha sido hasta el momento el mayor esfuerzo financiero llevado a cabo. Pero cabe tener en cuenta que sólo tres fondos de pensiones norteamericanos –*Fidelity Investments*, *Vanguard Group* y *Capital Research and Management*– controlan 500.000 millones de dólares.

18 Cf. Strange, S: *Dinero loco: el descontrol del sistema financiero global*, Paidós, Barcelona, 1999.

19 Declaraciones realizadas por Peter Sutherland, presidente del banco de negocios *Goldman Sachs International* y ex presidente del GATT. Cf. *Le Monde*, 7 de agosto de 1998. Citado por R. Passet, *Ob.Cit.*, p. 135.

La cuestión es que la concentración de capital privado es por el momento tan extraordinaria y de una escala transnacional tal que no hay mucho que pueda hacerse desde los sistemas políticos para influir en él. (...) Los políticos pueden jugar a lo que quieran, pero existe una tiranía privada suficiente para asegurar lo que el Banco Mundial denomina “aislamiento tecnocrático”. En suma, se siguen haciendo las mismas cosas pese a lo que digan las urnas²⁰.

El poder de lo que la prensa financiera llama “megaempresas”, sumado a la manipulación de la opinión pública ejercida por los medios de comunicación, representan para N. Chomsky unas claras amenazas para la democracia porque desplazan a la ciudadanía de la arena pública:

Existen enormes concentraciones de poder privado que son lo más próximo a la tiranía y al totalitarismo que todo lo que los seres humanos hayan diseñado, y que poseen un poder extraordinario. (...) Naturalmente, son tiranías e instituciones totalitarias, nadie debería tener ninguna duda al respecto. Cuanto más poderosas e integradas, representan, sólo por ello, un ataque importante a la democracia y a los mercados²¹.

Pero a pesar de lo que muestra el análisis del panorama económico mundial, el poderoso mito de la democracia sigue dominando el imaginario occidental. Sólo si aceptamos que la democracia y la política están perdiendo terreno ante los imperativos dominantes del gran capital internacional, seremos capaces de luchar a favor de auténticos y reales procesos de democratización que devuelvan algún sentido a la política y a la democracia.

Hasta el momento, pero, lo que está haciendo el poderoso mito político de la democracia es favorecer que la barbarie resultante de las crecientes desigualdades económicas quede velada. El “pensamiento único” admite la importancia de algunos costes humanos y naturales que se derivan del neoliberalismo, pero se nos asegura que la solución sólo puede residir en un “plus” de liberalismo. Pretenden convencernos de que, a largo plazo, el mismo sistema proporcionará la solución a los problemas que actualmente está generando.

Pero el panorama de sufrimiento humano y de destrucción del hábitat natural es demasiado espeluznante como para quedarnos con los brazos cruzados. Resulta hiriente hacer memoria del hecho de que en su *World Food Survey* de 1974 la FAO (Organización para la Alimentación y la Agricultura de Naciones Unidas) pronosticaba que dentro de seis años desaparecerían los casos de subalimentación en el mundo. En el inicio del siglo XXI nos encontramos con que unos treinta millones de seres humanos mueren cada año de hambre y otros cientos de millones sobreviven gravemente mal nutridos²².

Jean Ziegler nos recuerda que la hambruna ha acompañado al hombre desde sus inicios, pero que actualmente ha variado radicalmente su causa. Ya no es un problema de falta

20 Chomsky, N: *Lucha de clases. Conversaciones con David Barsamian*, Ed. Cit., p. 52.

21 Ibid., pp. 131 y 154.

22 En el inicio del siglo XXI la mitad de la población vive por debajo de los índices de pobreza. Se calcula que unos 1.200 millones de personas tienen que intentar sobrevivir con menos de un dólar al día.

de recursos, sino de injusta distribución de los bienes disponibles. Con un repartimiento más equitativo de la riqueza sería posible alimentar al doble de la población mundial actual. Así, la fatalidad se ha convertido en pura y simple arbitrariedad²³.

Durante las campañas electorales, nuestros políticos, y sobre todo los representantes del gran capital que financian su llegada al poder, tendrían que ser obligados a intentar pronunciar sus vacíos discursos en medio de los campos de refugiados de cualquier parte del mundo que acogen a estos peregrinos del hambre. Que vieran como los voluntarios se ven forzados, debido a la falta de recursos, a seleccionar a aquellos que podrán recibir la ayuda humanitaria. Sólo los que parecen que aún no tienen dañados irreversiblemente su cuerpo, son marcados con un brazalete de plástico en su muñeca que les permitirá, una vez al día, presentarse ante los centros destinados a la distribución de alimentos.

Todos hemos experimentado el desgarró de contemplar, en la pantalla de nuestro TV, un informativo que nos ofrece, sobre un fondo de comentarios que sentimos como demasiado atrapados por cierto desapego, las imágenes de estos hombres, mujeres y niños que casi no les queda cuerpo para seguir en este mundo. ¿Y su alma? Quizás haya muerto ya mucho antes en cualquier parte de Somalia o de Etiopía. Y sabemos que, quizás un día, nos pedirán cuentas. Como ocurrió después de la barbarie del genocidio nazi, los que han de venir se preguntarán: “¿cómo fue posible que el poderoso y orgulloso Occidente permitiera que cada año, después de una lenta e inenarrable agonía, perecieran millones de seres humanos simplemente debido al hambre?”. Con inocente incredulidad ante tanta tragedia evitable, pensarán que posiblemente no sabíamos lo que estaba sucediendo. De ser conscientes de ello, se dirán, no habríamos dudado en aplicar nuestras grandes capacidades científico-técnicas para erradicar ese sufrimiento dantesco.

Pero pronto averiguarán, los que han de venir, que en este caso no puede haber ningún eximente por ignorancia. Saber se sabía. Información, precisamente información, nunca faltó. La barbarie conocida, televisada, narrada, analizada, debatida, consciente, ha acabado formando parte de nuestra “normalidad”. Es como si nos la hubieran estado inyectando a pequeñas dosis hasta conseguir aumentar nuestro nivel de permisividad ante lo intolerable. Pero a pesar de nuestra indiferencia o de nuestra impotencia, las cifras muestran que la situación ha empeorado gravemente en las últimas décadas:

La causa principal de las hecatombes por subalimentación y hambruna es la desigual distribución de las riquezas de nuestro planeta. Esta desigualdad es negativamente dinámica: los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres. En 1960 el veinte por ciento de los habitantes más ricos del mundo disfrutaban de una renta treinta y una veces superior al veinte por ciento de los habitantes más pobres. En 1998 la renta del veinte por ciento más rico es ochenta y tres veces superior a la del veinte por ciento más pobre. (...) El concepto de desigualdad nos suena a irreal y su significado es insuficiente. El término aparece en un mundo que ya no se asombra ante las estadísticas. Las cifras citadas más arriba esconden una realidad de sufrimiento y de desesperación. La desigualdad negativamente dinámica que rige el orden actual del mundo produce la siguiente situación: por un lado, un poder político, económico, ideológico, científico y militar sin límites identificables, ejercido

23 Cf. Ziegler, J: *El hambre en el mundo explicada a mi hijo*, Muchnik Editores, Barcelona, 2000, pp. 15 y ss.

por una escasa oligarquía transnacional; por el otro, la falta de vida, la desesperación y la hambruna vividas por cientos de millones de seres anónimos²⁴.

Así es nuestro contradictorio presente. Mientras en el llamado Primer Mundo se toman medidas a favor de la destrucción masiva de alimentos o se limita su producción para garantizar un precio mínimo, millones de seres de los extrarradios de las grandes ciudades del Tercer Mundo hurgan diariamente entre los desechos de unos pocos afortunados. África es sin duda el continente más afectado, pero las políticas neoliberales están sacudiendo duramente el resto del Tercer Mundo. En 1999 el cuarenta y cinco por ciento de los latinoamericanos pertenecían al llamado "sector informal". La mayoría habitan en los alrededores de las urbes donde residen las clases medias y altas —desde las poblaciones callampas de Chile y de las favelas de Brasil, a las barriadas de Perú— y no disponen de ingresos regulares, ni de asistencia médica, ni de escolarización, viéndose sometidos al paro permanente y a la subalimentación crónica. Ciertamente el capitalismo actual tiene aspectos que lo hacen aún más crudo que el del siglo XIX. Hoy existe todo un sector creciente de población que ni tan siquiera cuenta para ser explotado. Ya no se trata de una desigualdad sino de una exclusión absoluta. Esta es la realidad de la actual globalización basada en los principios del neoliberalismo: "El instrumento de acercamiento se convierte en el de la ruptura. Lo que se comprueba, bajo la apariencia de las convergencias globales, es la marginación creciente de la franja más desfavorecida del planeta. Todos los indicadores lo atestiguan"²⁵.

René Passet muestra que esta tendencia se observa en todos los niveles. Está claramente presente en los flujos mundiales de capitales, de los que el 80% se mueven dentro de la Tríada²⁶. La participación en el comercio mundial reproduce el mismo tipo de discriminación. La parte de los países más pobres pasaba de un 9% de importaciones en 1980 a un 1,4% en 1990, y a un 1% en 1998. En términos de reparto, también se aprecia un aumento de las desigualdades. La diferencia entre las rentas de la quinta parte de los habitantes de los países más ricos y la quinta parte que los de los países más pobres llegaba a una proporción de 30 a 1 en 1960, de 60 a 1 en 1990, y de 74 a 1 en 1997. Los beneficios de las 500 mayores empresas del mundo se elevan a 320.000 millones de dólares en 1995, equivalente a la suma de los PIB de los 43 países más pobres, que engloban a 1.000 millones de habitantes. Los intercambios mundiales de productos y servicios culturales se han triplicado entre 1980 y 1991, sin embargo, allí donde el mercado se ha abierto ha sido a expensas de las pequeñas empresas y de las culturas locales²⁷.

Es muy posible que los procesos de globalización que están convirtiendo el mundo en un espacio interdependiente sean irreversibles, pero lo que debe ser cuestionado con contundencia es que deban seguir los perjudiciales principios del actual neoliberalismo. El sistema económico imperante no sólo ha tenido consecuencias nefastas para los países más pobres, también está contribuyendo activamente al retroceso de algunas de las principales

24 Ziegler, J: *Op. Cit.*, pp. 118-119.

25 Passet, R: *Op. Cit.*, p. 158.

26 EEUU, Europa occidental y Japón.

27 Cf. Passet, R: *Op. Cit.*, pp. 160-163.

conquistas sociales que se habían conseguido en el Primer Mundo²⁸. Debemos arrancar el deslumbrante velo que cubre el mito de la democracia para enfrentarnos a esta realidad provocada por el neoliberalismo: injusticias flagrantes que comportan hambre, muerte y sufrimiento evitables a la mayoría de seres humanos de nuestro planeta, que provocan la destrucción insensible e irresponsable de la naturaleza y convierten a la política en un simple instrumento al servicio de los intereses del gran capital. Aunque los fanáticos del neoliberalismo sigan aferrados al principio sagrado de la rentabilidad mercantil a corto plazo, debemos denunciar no sólo su falta de escrúpulos, sino también su incapacidad de contemplar los efectos a largo plazo. Los defensores del neoliberalismo basan sus argumentos en los datos proporcionados por los llamados “indicadores”: el equilibrio presupuestario, la estabilidad de los precios, la tasa de crecimiento del PIB o la balanza de importaciones y exportaciones. R. Passet, que considera que la no destrucción del medio ambiente y la no degradación social y humana deberían ser dos exigencias innegociables para el funcionamiento de la economía²⁹, asegura que esta actitud de los defensores del neoliberalismo, de insistir únicamente en los éxitos macroeconómicos mostrados por dichos indicadores, es comparable a la situación descrita en un famoso proverbio chino que explica que cuando un sabio señala al cielo con el dedo, el idiota centra su atención en el dedo³⁰. Passet apuesta por una economía que esté “al servicio de” y no se convierta en “dueña de”. Pero para ello es necesario despertar del “sueño dogmático” del neoliberalismo donde lo político resulta incapaz de solucionar lo humano porque está totalmente supeditado a lo económico. En caso contrario, si la política sólo rinde cuentas a los intereses puramente económicos, la democracia deja de ser democrática:

Detrás de la parafernalia democrática formal se oculta el dominio de una facción social sobre todas las demás; esta democracia es la que impera, de forma mayoritaria, en el mundo a partir del momento en que se ha puesto al servicio de los intereses del capitalismo en lugar de procurar frenarlos. Si el arbitraje emana de un centro o de una cúspide, que impone la lógica global del “todo” ahogando la expresión de las partes integrantes (reduccionismo por la cúpula), estamos ante un “totalitarismo” en el sentido estricto del término³¹.

Desde este punto de vista no debe extrañarnos que la opinión pública vaya perdiendo su confianza en los movimientos políticos tradicionales. La media de participación electoral en Europa y en los EEUU ha descendido del 70% de hace dos décadas al actual 50%. No obstante, la sociedad civil está empezando a reaccionar y a denunciar que su no implicación en las elecciones no es producto de la pasividad y la indiferencia, sino que se están buscando nuevas formas de compromiso político que escapen del ámbito pervertido de la política

28 En Europa, el llamado “Estado del bienestar” empezó a ser criticado a partir de la caída del muro de Berlín en 1989 y, desde entonces, lentamente y silenciosamente, se han ido tomando medidas que minan su existencia, produciéndose una progresiva “americanización” de Europa a través del fomento de las políticas de flexibilidad y precariedad laboral, y el cuestionamiento de las políticas sociales.

29 La economía debería englobar, forzosamente, las esferas de lo humano-individual, lo humano-social y la naturaleza, y no rendirse sólo a las exigencias de la simple rentabilidad económica.

30 Cf. Passet, R: *Op. Cit.*, p. 33.

31 *Ibid.*, p. 220.

de partidos. Concretamente, después de los acontecimientos que tuvieron lugar en Seattle a finales de 1999, podríamos afirmar que parece haberse acabado el llamado “síndrome de Tina” (“*there is no alternative*”). Sin duda, la domesticación de los individuos tiene un límite y estamos presenciando la aparición de una conciencia internacional en contra, no de la globalización aunque la prensa nos haya acostumbrado a hablar de “movimientos anti-globalización”, sino sobretudo de los caminos concretos que está siguiendo dicha globalización³². Si en el título de este artículo nos atrevemos a hablar del paso del mito de la democracia a la creación de una “Internacional civil”³³, es porque creemos que ante los diferentes poderes de signo global a través de los cuales el neoliberalismo intenta implantar sus intereses, están naciendo una fuerzas de resistencia también globales.

Si en Seattle, ante la sorpresa de los mismos organizadores del encuentro, pudieron reunirse más de 50.000 personas llegadas de todas partes del mundo, es porque, a pesar de su no visibilidad, nunca se había dejado de luchar contra las injusticias del presente. La luchas locales y sectoriales eran una realidad antes de Seattle. La novedad a partir de entonces es que, partiendo de lo local, hay la voluntad de una movilización global. Lo que se puso de manifiesto en todos los encuentros de estos movimientos desde entonces es que las causas últimas de los problemas que pueden tener los ecologistas occidentales, los campesinos latinoamericanos, los indígenas del Amazonas o de México, las feministas del mundo, o los sectores más desfavorecidos de África y de Asia, tienen una raíz común. El neoliberalismo, el actual estadio de desarrollo del sistema capitalista, es señalado como el responsable principal. Y el FMI, el BM o la OMC, en tanto que portavoces y propagadores del neoliberalismo, se han convertido en la punta de lanza de los ataques de estos movimientos.

Aunque dichos movimientos parecen inclasificables dentro de los esquemas tradicionales porque no siguen una única ideología convertida en ortodoxia, ni enarbolan las siglas de un partido, su capacidad de movilización abre la esperanza de que los tiempos puedan estar cambiando. Puede estar en marcha la creación de “un mundo donde puedan caber todos los mundos”³⁴.

- 32 Sería mejor hablar de “la otra” globalización porque estos movimientos no están en contra de las interconexiones, entre otras razones porque ellos mismos, para crear red, se sirven de Internet, y están a favor del compartir experiencias y debates a nivel internacional. Y precisamente una de las cosas más interesantes de estos movimientos es que abogan por una lucha a nivel mundial, que integre las reivindicaciones locales en el marco de una resistencia global. Para un análisis de estos movimientos, y de sus antecedentes, cf. Pepa Roma, *Jaque a la globalización. Cómo crean su red los movimientos sociales y alternativos*, Grijalbo, Barcelona, 2001.
- 33 El primer encuentro después de Seattle que realizaron los movimientos contra las actuales formas de la globalización tuvo lugar en Boston el 17 de marzo del 2000 y en este contexto se propuso trabajar en la gestación de una “Internacional civil”.
- 34 La “heterodoxia” de estos movimientos puede entenderse si tenemos en cuenta que hay un precedente claro que tuvo una gran influencia en algunas de sus características principales, nos referimos al papel desempeñado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El “Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, que tuvo lugar en Chiapas en 1996 bajo el auspicio del EZLN, ha marcado tanto las formas de organización, de lucha, como los análisis que realizan estos movimientos a favor de otro tipo de globalización. También resulta muy interesante el hecho de que la búsqueda del EZLN de nuevas formas de hacer y decir la política haya surgido, tal como explica el subcomandante Marcos, del encuentro de un grupo creado en 1983 bajo las directrices de la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta de ideología marxista-leninista, con la realidad de los indígenas mexicanos. Para revitalizarse y buscar nuevas formas de lucha adecuadas al presente, la tradición revolucionaria de origen europeo ha debido aprender de la sabiduría inherente a las culturas ancestrales, como es la cultura maya. Cf. la intervención oral del subcomandante Marcos, “Unas palabras sobre nuestro pensamiento”, en *Crónicas intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Chiapas, México, 1996, pp. 65-71.

De una educación para la revolución hacia una revolución en la educación

From an Education for Revolution to a Revolution in Education

Imelda RINCÓN FINOL

Ex-Rectora de La Universidad del Zulia.

Facultad de Humanidades y Educación. Maracaibo - Venezuela

RESUMEN

El estudio de una Educación para la Revolución a una Revolución en la Educación se refiere al Proceso político de la Independencia de Venezuela (1810 - 1830) respecto al imperio español y su incidencia en la teoría republicana de la educación ideada por el Libertador Simón Bolívar en el marco filosófico de la Ilustración. Asimismo se refiere a la proyección actualizada de esa teoría en la Nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela promulgada en 1999 y en la cual se define a la educación como proceso fundamental para edificar el Estado democrático y social de Derecho y Justicia, y refundar la República de Venezuela en los valores de la libertad, igualdad, justicia y paz internacional.

Palabras clave: Revolución, Educación, Simón Bolívar, Constitución Bolivariana de Venezuela.

ABSTRACT

The study of an education for revolution to a revolution in education refers to the political process of the independence of Venezuela (1810-1830) from Spain and its incidence in the republican theory of education developed by the Liberator Simon Bolivar in the philosophical framework of illustration. In a similar manner, the present project of the projection of this theory in the New Constitution of the Bolivarian Republic of Venezuela promulgated in 1999, is referred to, in which education is defined as a fundamental process in the edification of a democratic and social state of rights and justice, and a re-founding of the Republic of Venezuela based on the values of liberty, equality, justice and international peace.

Key words: Revolution, education, Simon Bolivar, Bolivarian Constitution of Venezuela.

INTRODUCCIÓN

Venezuela es un pueblo naciente. Una nación que siempre se sigue haciendo, construyendo, constituyendo, sembrando. Así: palmo a palmo. De generación en generación. Y siempre, cada generación es mejor que las anteriores. Porque en cada época trascendental de nuestra historia, la gente une la palabra del conocimiento a la libertad. Venezuela es un pueblo que tiene la herencia de la independencia. El más hermoso legado de Bolívar. Venezuela es un pueblo que se construye por los caminos de la educación, siempre en calidad de servicio público. Y para nosotros, como lo impone nuestra constitución, la educación es un derecho humano y un deber constitutivo de la raíz más esencial de la democracia. En el ámbito de la Nueva Constitución de la República Bolivariana en Venezuela lucharemos y tendremos una existencia digna, alegre, justa, creativa, crítica, participativa, protagónica, virtuosa.

EL ESPÍRITU REVOLUCIONARIO DEL 5 DE JULIO SIGUE SU PROCESO

El espíritu de la Revolución republicana está presente en Venezuela. Al efecto, los principios fundamentales de la nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela consagran nuestra condición como República libre e independiente, condición que se asume con carácter permanente e irrenunciable y que se fundamenta en el ideario de Simón Bolívar, el Libertador, en su patrimonio moral, y los valores de libertad, igualdad, justicia y paz internacional.

De esta manera se aspira rescatar el legado histórico de la generación emancipadora, que en la gesta heroica de la independencia de Venezuela luchó para forjarnos una patria libre, soberana e independiente de toda potencia extranjera; Y “al mencionar la figura paradigmática de esa revolución inicial, que es el Libertador Simón Bolívar, se recoge el sentimiento popular que lo distingue como símbolo de unidad nacional y de lucha incesante y abnegada por la libertad, la justicia, la moral pública y el bienestar del pueblo, en virtud de lo cual se establece que la nación venezolana, organizada en Estado, se denomina República Bolivariana de Venezuela” y en concordancia con esta denominación se define la Nación Venezolana como un Estado democrático y social de Derecho y Justicia. En todas estas razones nos apoyamos para decir que en Venezuela ha renacido el espíritu revolucionario y que éste intenta darle continuidad al movimiento liberador que se expresó el 5 de julio de 1811.

Al respecto es importante aclarar que ese movimiento no puede limitarse a una fecha determinada. La fecha de esta gesta emancipadora de la América Española significó un conjunto de procesos impregnados de contradicciones, resultados, logros, y cuyo ideal rebasó la formalidad abstracta de alcanzar la independencia política. La emancipación de un país no se reduce sólo a su constitución jurídica política como tal, sino también al surgimiento de las condiciones requeridas para el desarrollo de las capacidades humanas y para convertir su transformación en formas dignas de vida, de libertad, de justicia, de moral pública y de bienestar general para la Sociedad en su conjunto. Fue precisamente debido a ello que en el contexto del proceso independentista, la misión de la Educación tuvo un alcance revolucionario, en cuya reconstrucción utilizaremos fuentes primarias y secundarias; entre las secundarias resalta la revisión y apoyo en la obra *Memoria de Cien Años* del Dr. Rafael Fernández Heres, particularmente el Tomo I.

UNA EDUCACIÓN PARA LA REVOLUCIÓN

Educar para la revolución en el proceso de la independencia fue vinculante con la lucha para sustituir el absolutismo imperante. La orientación de esta lucha “es esbozada primariamente en la Proclamación de los Derechos del Pueblo, el 1 de julio de 1811, en el Acta de Independencia, el 5 de julio de 1811 y en nuestra primera Constitución Federal, sancionada el mismo año. Allí están vaciados formalmente los elementos fundamentales de la ideología que animó a la gesta emancipadora” (Fernández, 1984:105).

El Maestro e historiador Dr. Rafael Fernández Heres considera que el proceso perseguía la creación de un estado Republicano; libre, soberano e independiente y la conformación de una sociedad democrática donde el pueblo pueda ejercer plenamente su soberanía en tanto todos sus miembros se reconocen como iguales. El objeto de esa sociedad democrática se concibió en función de procurar la felicidad de todos sus miembros y el gobierno instituido según lo expresa la Constitución Federal de 1811 en su artículo 151 tenía el deber de asegurar la permanencia de dicha sociedad, creando las condiciones necesarias para la mejora y perfección de las facultades físicas y morales del hombre, y procurándole el más justo y honesto ejercicio de sus derechos como son la libertad, la igualdad la propiedad y la seguridad” (Fernández, 1984:106). Sin embargo por el carácter censitario de esta Constitución se establecían limitantes económicos para el goce de los derechos.

Esto se explica porque en su primer periodo (1810-1811) el proceso independentista, es conducido desde los intereses de los criollos mantuanos y frente a ellos se genera el reclamo popular. Por lo tanto “deben ocurrir algunos hechos para que el pueblo se vaya identificando con la independencia como proyecto nacional: la desaparición de Boves, la ausencia de otro líder de igual carisma en las filas realistas, la invasión del territorio por contingentes extranjeros (Morillo en 1815), la aparición de Páez como líder popular, la comprensión por parte de Bolívar, de la independencia como fenómeno social al servicio del pueblo y las medidas concretas que se empiezan a proponer, como la liberación de los esclavos (1819), el reparto de tierras (1817), y la educación popular (1819)” (Abad y otros, 1979:22).

Lo anteriormente expuesto permite diferenciar un segundo período (1819-1827) en el cual la Independencia se transformó en un Proyecto Nacional que se afianzó con la incorporación al proceso de la Provincia de Maracaibo; en tanto que en el tercer período comprendido entre 1827-1830 se crea la Subdirección de Instrucción Pública en Venezuela y se aprueban los estatutos constitucionales de la Universidad Central de Caracas.

También en el contexto de los tiempos referidos corresponde señalar que ya entre 1810-1811 la Proclamación de los Derechos del Pueblo establecía que la Sociedad deberá favorecer con todo su poder los progresos de la razón pública y poner la instrucción al alcance de todos. Como puede observarse “en esta declaración se daba alto rango institucional a la educación como factor modelador del nuevo temperamento republicano... la educación del pueblo se ubicaba como institución política fundamental del nuevo estado republicano y liberal; y esta orientación es muy peculiar del contexto político venezolano de aquel entonces. Este es un rasgo que nos viene en forma explícita e inmediata del caudal de iniciativas tan insistentemente planteadas por la ilustración en el siglo XVIII” (Fernández, 1984:107).

Partiendo de los supuestos anteriores es muy precisa la vinculación entre el proceso político y la visión republicana de la educación, así se refleja en la Gazeta de Caracas la cual de manera casi permanente destaca que “cuando la política ha formado la suma de su fuerza moral de la reunión de todas las fuerzas morales de los ciudadanos, y cuando, ilustradas to-

das las clases sobre sus verdaderos intereses políticos, nada tiene que temer el Gobierno de la libertad de pensar, hablar, escribir e imprimir, que ha formado la base de su constitución, entonces se ven ensancharse hacia la prosperidad aquellos mismos resortes que han contribuido a la formación del cuerpo político, y dirigirse todos a nutrirlo, fortalecerlo, y hacerlo respetable” (Gazeta, 1984:112).

Atendiendo a estas consideraciones y según Fernández Heres, se puede agregar que “en la mentalidad del liderazgo de la Revolución de Caracas, para quien es muy característico semejante interés educador, el desideratum de enaltecer al hombre por la perfección de la razón y por el disfrute de la libertad del espíritu era una exigencia sustantiva que emerge de la naturaleza misma del proyecto político y por ello se constituye en una constante del modelo; y como lograr semejante objetivo constituía un aliento de búsqueda que se transformaba en una sentida aspiración que ponía en la instrucción y en la educación grandes expectativas” (Fernández, 1984:115).

Estas grandes expectativas también se expresaron en el período 1810-1811 a través de las llamadas Constituciones de las Provincias: Así, la de Caracas establecía: “que todo viviente racional tenía una urgente necesidad de ser instruido. Debe la sociedad comprometer todo su poder en favor de los progresos de la razón y facilitar la ilustración de todos los ciudadanos” (Fernández, 1984:118), en tanto que la Constitución de Mérida señalaba la obligación de promover la civilización e instrucción de la juventud, y “el Plan de Gobierno para la Provincia de Barinas, año de 1810 señalaba que se debían establecer escuelas de primeras letras en todos los lugares” (Fernández, *Ibid*).

Estas aspiraciones constitucionales reafirman el ideal revolucionario de transformar “a un pueblo vasallo en un pueblo libre y de espíritu republicano, con una nueva mentalidad, integrada por ciudadanos conscientes de su dignidad y conocedores de sus derechos y deberes; y aun en medio de las exigencias de la guerra, aquellos revolucionarios querían que la juventud estudiosa no sacrificara sus anhelos de instrucción ante las demandas del servicio militar, porque la ilustración y fomento de las ciencias es no menos necesaria que la fuerza armada para la conservación y felicidad del Estado” (Fernández, 1984:121).

En la búsqueda de la ilustración y fomento de las ciencias los líderes de la gesta emancipadora interpretaron que la educación rebasaba el marco del salón de clase para extenderse a través de diversos medios: periódicos, libros, bibliotecas, iglesias y organizaciones como la Sociedad Patriótica, todo esto con el fin de generar una nueva mentalidad para convertir al vasallo monárquico en ciudadano y viabilizar así el proceso político de la independencia.

Se trataba entonces de apoyarse en todos los medios eficaces de la comunicación para formar la nueva conciencia como prioridad fundamental de la política educacional, tal vez bajo la influencia de lo que escribía Jeremías Bentham en la Gazeta de Caracas quien al referirse a la libertad de imprenta decía “la instrucción es una semilla que es preciso, en cierto modo, probarla en una gran diversidad de terrenos, y cultivarla con paciencia, porque los frutos son por lo común tardíos” (Gazeta, 1984:122).

De la misma manera, uno de los firmantes del Acta de la Independencia Juan Germán Roscio fue partidario de inspirarse en la experiencia vivida en la Revolución Francesa, en el sentido de utilizar todos los medios posibles de comunicación para concientizar la población y conquistar su apoyo.

Entre esos medios para formar la nueva conciencia sobresalen las llamadas “Sociedades Patrióticas”. Éstas estaban llamadas “a operar en Venezuela una revolución favora-

ble a la libertad diseminando la ilustración, infundiendo las virtudes del ciudadano, ahuyentando los vicios y tinieblas de la esclavitud y reprimiendo con la vigilancia y fervor patriótico las tentativas de los ambiciosos” (Muñoz Tebar, 1984:131). En este orden de ideas las Sociedades Patrióticas asumieron el propósito de convertirse en “una escuela de educación patriótica, donde pueden concurrir a ilustrarse recíprocamente y adelantar sus luces y conocimientos todos los habitantes” (Sociedad Patriótica de Valencia, 1984:131).

No obstante, los medios alternos a la escuela para educar en el propósito de la revolución, no subestimaron el valor del plantel escolar para este mismo fin. Al respecto, “sobre la Escuela ponía la República una gran responsabilidad ya que a ella correspondía el cuidado y formación de la primera edad del hombre y con ello dar el cimiento para la felicidad y prosperidad del nuevo orden establecido”... Asimismo “en la opinión de los patriotas, la educación del pueblo es el mejor abono para fecundar el impulso y la práctica de la libertad y por ende, proporcionar el piso más sólido para dar soportes estables y duraderos al ejercicio de la libertad y al disfrute de sus beneficios, y el acto de independencia al iniciar un nuevo modelo político, que se propone el logro de una vida plena, habrá de estimular el ejercicio de derechos humanos fundamentales como el de recibir una educación que se juzgaba necesaria, si bien no para la declaratoria en sí del acto emancipador, sí para el sostenimiento y la perfección de la misma” (Fernández, 1984:135).

En este sentido, Juan Germán Roscio, en la oportunidad que expresó a Santander en 1820 su opinión sobre las dificultades de la Independencia le decía lo siguiente: “los republicanos franceses tenían una población de veinticinco millones y no obraban contra los franceses realistas con sólo la guillotina y el cañón; a la par de las armas marchaban los instrumentos de persuasión: un diluvio de proclamas, de gacetas, escritores y oradores ocupaban la vanguardia de los ejércitos, llenaban las ciudades, villas y aldeas; los teatros en todas partes, sin fusiles y bayonetas, declamaban contra la tiranía y a favor de la revolución y el republicanismo, y sin efusión de sangre aumentaba el número de republicanos” (Roscio, 1984:148).

El valor estratégico de la educación lo asumió igualmente Bolívar quien en reiteradas ocasiones insistió en la creación de una nueva mentalidad para convertir el vasallo monárquico en ciudadano Republicano, afirmando que debían sustituirse los valores divulgados por el absolutismo por los valores de la libertad, de la igualdad, la propiedad y la seguridad. En este sentido en su mensaje al Congreso de Angostura en 1819 refiriéndose a esa gran empresa de reconstrucción de una nueva mentalidad, dice lo siguiente: “Así Legisladores, vuestra empresa es tanto más ímproba cuanto que tenéis que constituir a hombres pervertidos por las ilusiones del error y por incentivos nocivos ... la educación popular debe ser el cuidado primogénito del amor paternal del Congreso: moral y luces son los Polos de una República, moral y luces son nuestras primeras necesidades” (Bolívar, 1984:175).

Queda claro que según Bolívar la moral está referida a las virtudes y las luces al conocimiento, por lo tanto deben integrar los contenidos de la enseñanza en forma indisoluble. Pero hay otra explicación esencial: las virtudes y el conocimiento tanto teórico como práctico, es decir aplicado, son herramientas insustituibles para conducir el Gobierno y avanzar hacia la transformación social y económica de la sociedad, y quizás hasta podemos afirmar que Bolívar es también precursor de la Sociedad del conocimiento que hoy representa la sustentación del progreso individual y social, aunque con la otra severa afirmación según la cual la inteligencia sin moral es un azote.

En concordancia con esta declaración Bolívar propone la organización del Poder Moral a través de un Plan de Educación, cuya idea directriz considera a la educación como

la mejor vía para aprender las virtudes republicanas. “Este cuarto poder moral que no tuvo aceptación por los Legisladores, asumió el perfil de un tribunal llamado Areópago y estaba constituido por dos cámaras: la Cámara de Moral y la Cámara de Educación”. Según afirma el Maestro e Historiador Dr. Andrés Lasheras; El articulado de la cámara de moral es un verdadero canto épico a la “República virtuosa” (Lasheras, 1996:58), en tanto que la Cámara de Educación es un testimonio fiel de la filosofía política republicana de la educación.

En este orden de ideas “el objetivo central de la Escuela será preparar para la vida social democrática y el trabajo productivo, en el marco de un sistema nacional ... la cámara de Educación establecerá, organizará y dirigirá las escuelas primarias de niños y de niñas. A unos y otros se les instruirá en los derechos y deberes del hombre y del ciudadano, se les inspirará ideas y sentimientos de honor y de probidad, amor a la patria, a las leyes y al trabajo, respeto a los padres, a los ancianos, a los magistrados, y adhesión al gobierno. Así mismo, a fin de desarrollar un gran plan de educación, se construirán todos los colegios que se necesitan en toda la República” (Lasheras, Ibid.).

En el marco filosófico político del discurso de Angostura “al verdadero republicano lo caracterizan las virtudes políticas, la felicidad consiste en la práctica de la virtud y el pueblo americano uncido como ha estado al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no ha podido adquirir ni poder, ni saber, ni virtud. Y un pueblo así está proclive a caer de nuevo en la esclavitud porque la esclavitud es hija de las tinieblas; y un Pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción” (Bolívar, 1996:57).

En el mensaje de este discurso queda muy claro que la orientación o directriz de la educación republicana consiste en abocarse a la “creación de la sociedad, a echar los fundamentos de un pueblo naciente, a constituir un pueblo, que sale de la opresión por medio de la anarquía y de la guerra civil, sin estar preparado previamente para recibir la saludable reforma a que aspira” (Lasheras, 1996:57). En síntesis, Bolívar es también el teórico de la educación republicana.

Sobre la base de su teoría educativa Bolívar dictó el Decreto del 21 de junio de 1821 para establecer que “el patronato dirección y gobierno de los colegios de estudio y educación establecidos en la República pertenecen al gobierno, cualquiera que haya sido la forma de establecimiento de aquellos”, y ello con miras a establecer un régimen de instrucción común “porque la diferencia de método y régimen de enseñanza en los diversos establecimientos es embarazoso y perjudicial” (Fernández, 1984:176).

Otra iniciativa de Bolívar fue propiciar la instalación de Joseph Lancaster en Caracas en su afán de materializar algunas realizaciones educativas, en virtud de que tanto Lancaster como Bolívar “coincidían en que faltaba redondear y perfeccionar el proyecto político con un esfuerzo educacional” (...) Así, Lancaster le refería a Bolívar: “convencido estoy, por cuanto veo y oigo que la emancipación de la mente en la juventud de tu ciudad natal y de tu patria, es la única medida que al parecer falta para coronar las libertades con la plenitud de la gloria y el honor. La educación solamente puede efectuar esta tarea” (Lancaster, 1984:176).

Quién fue Lancaster? Su ficha biográfica elaborada por el Profesor Manuel Pérez Vila la reproduce el Dr. Fernández Heres en la obra *Memoria de Cien Años*. Refiere la mencionada ficha que Lancaster es un Pedagogo inglés, “nacido en Londres en 1778. En su juventud se alistó como voluntario en la marina, pero fue vivamente impresionado por las necesidades de las clases más pobres de la población en lo relativo a la educación. En 1798 fundó una escuela en Southwork, arrabal de Londres, en la cual aplicó un método de enseñanza basado en el de

Andrés Bell, consistente en hacer que los alumnos mayores y más adelantados, llamados monitores, enseñan a sus condiscípulos, bajo la dirección del maestro” (Pérez, 1984: 225). Se hace evidente que Bolívar buscaba alternativas a la extensión de la educación para avanzar en el objetivo de formar la mentalidad republicana independiente.

En el marco de este esbozo histórico un equipo de Maestros e Investigadores del Centro de Reflexión y Planificación educativa puntualizan que el proceso de la independencia, “adquiere una relevancia particular desde el punto de vista educativo por la dirección filosófica política que asumió dado que niega la instrumentalización de la educación al servicio del imperio español, niega el monopolio educativo de la Iglesia. Y niega la identificación educación - religión - política. Y afirma, más como declaración idealista que como proposición concreta y operativa, el derecho de todos los ciudadanos a la educación, la necesidad de popularizar la educación, hacer posible la nueva sociedad republicana, y la responsabilidad del Estado en garantizar la educación” (Abad, 1979:27).

Agregan estos Maestros e investigadores que “la contradicción típica del liberalismo entre su idealismo libertario e igualitario y la praxis opresora de los procesos sociales, se manifiesta también en la educación que se inició en ese período. No se puede dudar de la sinceridad y nobleza de las proclamas y de los principios constitucionalmente establecidos sobre la educación. En tanto que los intereses sociales de la clase dominante fueron mucho más determinantes en la definición y aplicación de las políticas educativas. Es cierto que el país no tenía recursos para posibilitar el acceso de todos a la educación. Pero también es cierto que el mantuanaje, sobre todo desde los cabildos, se resistió a los proyectos bolivarianos de educación popular y del poder moral. La contradicción liberal entre el realismo libertario y la praxis opresora dejó incompleta la gesta de la independencia. El mismo Libertador fue su primera víctima. Y su proyecto educativo, lo mismo que su proyecto nacional quedó inconcluso” (Abad, 1979:27).

A pesar de todo esto, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, las ideas educativas de Bolívar han continuado fundamentando la conformación estructural de la nación venezolana y nutriendo el ordenamiento constitucional y legal, así como el discurso político, pero sin la operatividad necesaria que exige el ejercicio de una democracia verdadera y sin exclusiones. Con esto no pretendemos negar los progresos de la educación venezolana a lo largo de los siglos XIX y XX y su impacto en la conformación de la mentalidad republicana democrática así como en la modernización del país y en el mejoramiento de las condiciones de vida de importantes sectores de la vida nacional.

A partir de esos avances y con plena conciencia de lo que falta por hacer hay que asumir plenamente la realización de lo que se afirma en la Nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela donde se establece que la educación y el trabajo son los procesos fundamentales para desarrollar integralmente a la persona y garantizar los fines del Estado democrático y social de Derecho y de Justicia fundamentado en la libertad y en los principios de la solidaridad social y del bien común.

Ese Estado del cual hablamos “se nutre de la voluntad de los ciudadanos, expresada libremente por los medios de participación política y social para conformar el Estado democrático. Estado social y democrático comprometido con el progreso integral que los venezolanos aspiran, con el desarrollo humano que permita una calidad de vida digna, aspectos que configuran el concepto de Estado de Justicia” (Constitución, 1999:3).

HACIA UNA REVOLUCIÓN EN LA EDUCACIÓN

En este nuevo proceso de refundación de la República nadie con objetividad puede negar el rol fundamental que tiene la educación para generar las transformaciones que exige el país en función del desarrollo humano y de la creación y consolidación del Estado democrático y social de Derecho y de Justicia. El perfil de la educación para ese rol se concibe como “un derecho humano y como un deber constitutivo de la raíz más esencial de la democracia, y se la declara gratuita y obligatoria, y la asume el Estado como función indeclinable y de servicio público” (Constitución, 1999:3).

Además y “de acuerdo con la Constitución la Educación es plural en su apertura a todas las corrientes del pensamiento universal, como instrumento del conocimiento científico, humanístico y tecnológico. Debe estar orientada al desarrollo pleno de la personalidad para el disfrute de una existencia digna, que transcurra con una valoración ética del trabajo y con una conciencia de participación ciudadana. El propósito es que cada venezolano se sienta parte de una sociedad democrática, y constructor solidario de una firme identidad geohistórica nacional y, al mismo tiempo, con vocación latino-americana y universal. A tales fines, la educación debe ser integral, creativa, de calidad, permanente, en igualdad de condiciones y oportunidades, sin más limitaciones que las derivadas de las aptitudes, vocación y aspiraciones” (Constitución, 1999: 36).

Esta visión y misión de la educación contenida en la Nueva Constitución enriquece el significado que la misma ha venido adquiriendo a lo largo de su evolución histórica y afianza su alcance estratégico para el progreso de la Sociedad venezolana. En este sentido se rescata el alcance revolucionario que asumió en la gesta emancipadora, pero desde la contemporaneidad venezolana, ahora lo revolucionario no es convertir el vasallo en ciudadano, sino desarrollar la personalidad integral de cada individuo y asignar una adecuada ponderación curricular al objetivo de formar al ciudadano participativo y protagónico, crítico, creativo y virtuoso capaz de emprender su autorrealización y la de su país con sentido de solidaridad y corresponsabilidad, sin desmedro de la articulación necesaria con los aprendizajes relativos al conocer y al hacer.

LOS DESAFÍOS DE LA REVOLUCIÓN EN LA EDUCACIÓN

Son los desafíos a enfrentar los que justifican el por qué y el para qué de una Revolución en la educación, la cual sustentada en la Nueva Constitución implica procesos permanentes a corto, mediano y largo plazo que requieren todo el poder de la Sociedad y del Estado para generar a través de Proyectos, planes y programas sustentables las condiciones primarias de calidad referidas a capacidades científicas, y docentes, planta física, equipamiento tecnológico, currículo integral e integrador, protección socio-económica, participación de la familia y autonomía escolar para conformar una oferta educativa capaz de satisfacer las demandas de toda la población escolarizable. Estas condiciones primarias constituyen el escenario necesario para enfrentar los desafíos que a continuación mencionamos:

Aquí y ahora lo revolucionario es eliminar el analfabetismo o reducirlo a su mínima expresión. Asimismo, universalizar el nivel preescolar es una meta cuyo cumplimiento le genera viabilidad a la calidad del sistema educativo en su conjunto y al rescate de los niños de la Patria ubicados en el mapa de la pobreza.

Igualmente es revolucionario enfrentar de manera continua y permanente la expansión y calidad de la Educación Básica, y media diversificada, en una meta que no debe ser inferior al 90% de la población escolarizable y en una orientación sostenida dirigida al res-

cate de las Escuelas Técnicas con la actualización tecnológica requerida y la pertinencia de la reactivación económica y del empleo.

Promover la Revolución en la educación es atender con prontitud, calidad y permanencia a la población entre 10 y 24 años que no estudia ni tiene capacidades específicas para ejercer un oficio definido. Cumplir esta meta es contribuir a reducir la pobreza y elevar el nivel cultural y la capacidad de empleo de la población. Y combatir el fracaso escolar es un imperativo “a fin de romper el círculo vicioso de la pobreza y de la exclusión”.

Garantizar el derecho fundamental de la educación a la población con discapacidades o necesidades educativas especiales es otra meta a cumplir. Y estimular la vocación por la profesión docente, es enfrentar la escasez de profesionales de la enseñanza, y es también garantizar “que la educación estará a cargo de personas de reconocida moralidad y de comprobada idoneidad académica... Y además, asegurar y proteger la actualización permanente y la estabilidad en el ejercicio de la carrera docente” (Constitución, *Ibid.*). En la calidad de los docentes y en el apoyo que reciban de la Sociedad y del Estado está una de las claves para hacer la Revolución en la educación.

Llevar adelante esta Revolución es lograr la regularidad de las actividades docentes “pues toda interrupción o cualquier incidente que reduzca el tiempo disponible para aprender comprometen la calidad de los resultados” (UNESCO, 1996:135) y concretar esa Revolución es avanzar hacia la descentralización coordinada para que las regiones, Municipios y Parroquias puedan ejercer con autonomía e innovación las actividades educativas.

Liderar la Revolución en educación es convertir a las instituciones de Educación Superior y a las Universidades en verdaderos Centros de aprendizaje, productores de conocimientos y tecnologías pertinentes con los objetivos de libertad, justicia, moral pública y bienestar del pueblo. Incorporar las Universidades al Ministerio de Ciencia y Tecnología contribuirá a otorgarles un mayor apoyo a su función creadora de conocimiento.

Por otra parte; facilitar la revolución en educación es cumplir con regularidad la entrega de las asignaciones presupuestarias, asignar a estas jerarquía de prioridad nacional y considerarlas como inversión para formar el capital humano. Al mismo tiempo hacer factible la Revolución en educación es utilizar las capacidades intelectuales, técnicas y financieras de la sociedad y del Estado con sentido de mancomunidad de esfuerzos y convergencia de propósitos para edificar un destino común.

Impulsar la Revolución en educación es garantizar el acceso universal a la información y hacer posible que los centros educativos incorporen el conocimiento y aplicación de las nuevas tecnologías, y utilizar los medios de comunicación social para movilizar a la familia y a la participación ciudadana; por ser éstos pilares fundamentales para concretar logros y resultados que evidencien la marcha exitosa de las transformaciones que el país exige como primera prioridad nacional.

Como se puede inferir organizar un sistema de evaluación y supervisión para hacer seguimiento a la marcha de los planes educativos es una exigencia básica, en tanto que estructurar un espacio de diálogo plural y permanente para el análisis de la Educación venezolana es otra tarea prioritaria para validar y legitimar la Revolución en educación.

También es necesario, aplicar las nuevas tecnologías para la diversificación y mejoramiento de la enseñanza a distancia que permita marchar hacia la construcción de una sociedad de aprendizaje; y utilizar la cooperación internacional es una estrategia indispensable, en virtud de que la vinculación de los problemas y la interdependencia planetaria es un fenómeno generalizado y capital en nuestra época. Pero también es necesario asignar la de-

bida prioridad a la investigación educativa y utilizar sus logros lo que permitiría otorgar carácter científico a los programas en desarrollo y prevenir las improvisaciones.

El Ministerio de Educación, Cultura y Deportes ha sido muy proactivo en la búsqueda de soluciones a los desafíos mencionados y al respecto ha puesto en marcha algunos procesos. Sin dudas que la recuperación de la gratuidad de la enseñanza, el uso de espacios alternativos, la extensión del programa de alimentación escolar, el incremento del presupuesto, y de la matrícula estudiantil, el Programa de las Escuelas Bolivarianas, el pago progresivo de la deuda social a los educadores, el rescate de la supervisión, los avances en la recuperación de la planta física escolar y la aprobación del Programa para evaluar y acreditar las Universidades, y el programa de los infocentros del Ministerio de Ciencia y Tecnología son indicadores de un camino ascendente, cuyos resultados pueden ser perfectibles.

En ese orden de ideas hay que destacar la labor de la Comisión de Educación de la Asamblea Nacional por el espíritu democrático con el cual está conduciendo la discusión sobre la nueva Ley de Educación. Y se debe reconocer que las políticas que adelantan el Ministerio de Ciencia y Tecnología y el Consejo Nacional de la Cultura para generar capacidades de investigación y fomentar la creatividad son también imprescindibles para construirle calidad a la educación, lo cual evidencia que la tríada educación, ciencia y arte, bases fundamentales para el progreso de la humanidad, comienza a ser realidad en Venezuela.

Ante la responsabilidad política, ética y social de materializar hoy el legado revolucionario de Bolívar, parece oportuno, como ya lo hizo la UNESCO, recordar la fábula de La Fontaine, el Labrador y sus hijos: “Cuídense (dijo el Labrador) de no olvidar la herencia que nos dejaron nuestros padres. Encierra un tesoro”. El tesoro que nos legó Bolívar nos obliga a llevar adelante la Revolución educativa, que es verdadera Revolución por su efecto multiplicador en todas las actividades sociales y económicas y avanzar hacia esa revolución es nutrirse de fe para realizar los sueños que nos aproximan a la felicidad de todos los venezolanos.

Educación para la Revolución y Revolución en la educación son conceptos y logros que se entrecruzan en la misión de dar vida progresivamente a la nueva Constitución, en medio de muchas dificultades entre las cuales cabe mencionar la escasez de recursos y los severos déficits que confronta la sociedad venezolana, por eso hay que cultivar la fe y la confianza en la nueva esperanza representada por la Revolución Bolivariana y que por ser eminentemente humana y humanizadora se sustenta inexorablemente en la prioridad de la educación.

CONCLUSIONES

El proceso de la Independencia de Venezuela (1810-1830) respecto a la Nación española favoreció la creación de la teoría republicana de la educación sustentada en la Filosofía de la Ilustración, orientada a guiar la Constitución del Estado Nacional y la formación de la República independiente de Venezuela.

El Libertador Simón Bolívar líder del proceso de la independencia desarrolló los lineamientos esenciales para convertir a la Educación en la estrategia fundamental del proceso político y de la formación de la nueva República.

La educación como estrategia para la formación de la nueva República, Bolívar la concibió a través de objetivos revolucionarios dirigidos a sustituir la mentalidad monárquica del vasallo subordinado por la del ciudadano republicano ilustrado y virtuoso capaz de hacer y convivir en el Estado democrático y liberal.

El alcance de la educación para realizar los objetivos propuestos es de carácter popular, organizada y vigilada por el Estado, decidida a superar el monopolio educativo de la Iglesia y afianzada en el carácter nacional.

El sentido revolucionario de la teoría republicana de la educación ideada por Bolívar se transformó a partir de 1830 en una teoría para la reforma del Estado y de la sociedad venezolana, con avances y retrocesos a lo largo de los siglos XIX y XX.

La nueva Constitución de la República Bolivariana de Venezuela promulgada en 1999 retoma el alcance revolucionario de la educación planteado por Bolívar pero con su debida actualización histórica pedagógica a fin de edificar el Estado democrático y social de Derecho y Justicia y refundar la República de los valores de la libertad, igualdad, justicia y paz internacional.

El nuevo alcance de la educación que establece la Constitución Bolivariana de Venezuela es revolucionario en los objetivos propuestos tanto en la dimensión política como en la científica pedagógica, y apunta a realizaciones que pueden considerarse revolucionarias por su extensión y calidad.

En la Venezuela actual los desafíos a enfrentar para desarrollar la educación para la revolución y la revolución en la educación son complejos y llevan implícito un proceso permanente a largo, mediano y corto plazo, vinculado a estos conceptos se manifiestan pequeños logros que permiten predecir el inicio de un camino para transformar el actual sistema educativo venezolano.

BIBLIOGRAFÍA

- ABAD, Luis y otros (1979). *La Educación en los Orígenes y Creación de la Nacionalidad*. Centro de Reflexión y Planificación Educativa. Caracas.
- BOLÍVAR, Simón (1984). En Rafael Fernández Heres. *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas.
- BOLÍVAR, Simón (1975). *Obras Completas*. Tomo III. Editorial Pool. Reading Caracas.
- BOLÍVAR, Simón (1997). En *Temas de Historia de la Educación en Venezuela*. Fundación Gran Mariscal de Ayacucho. Caracas.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA (1999). Caracas.
- DÍAZ, Capitán Alfonso (2000). *Educación en la España Contemporánea*. Ariel Educación. España.
- FERNÁNDEZ HERES, Rafael (1984). *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas.
- GAZETA DE CARACAS (1984). En Fernández Heres Rafael. *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas, 1984. Lancaster, Joseph. En Fernández Heres Rafael. *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas.
- LASHERAS, Jesús Andrés (1997). En *Temas de Historia de la Educación en Venezuela*. Fundación Gran Mariscal de Ayacucho. Caracas.
- MUÑOZ TEBAR, Antonio (1984). En Fernández Heres Rafael. *Memoria de Cien Años*. Caracas.
- PÉREZ VILA, Manuel (1984). En Fernández Heres Rafael. *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas.
- ROSCIO, Juan Germán (1984). En Rafael Fernández Heres. *Memoria de Cien Años*. Tomo 1. Caracas.
- SOCIEDAD PATRIÓTICA DE VALENCIA (1984). En Fernández Heres Rafael. *Memoria de Cien Años*. Caracas.
- UNESCO (1996). *La Educación encierra un tesoro*. Editorial Santillana. Madrid.

Acerca de la esencia de la Arquitectura

On the Essence of Architecture

Javier SUÁREZ

Facultad de Arquitectura. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

RESUMEN

La necesidad de los arquitectos por encontrar un fundamento a nuestro quehacer, nos acerca a la filosofía como el espacio para la reflexión y el acto de teorizar sobre el término. El objetivo de este artículo es lograr un acercamiento a la comprensión de las condiciones esenciales, necesarias para que un fenómeno sea considerado arquitectura, y se apoya en la visión fenomenológica de Heidegger y el método aportado por Cofré. El resultado conduce a su esencia como morada, al tiempo de explorar sobre su carácter material y su condición interioridad-exterioridad.

Palabras clave: Filosofía de la Arquitectura, Teoría de la Arquitectura, Fenomenología de la Arquitectura, Esencia de la Arquitectura.

ABSTRACT

The need for architects to find a basis for our daily activity brings us to philosophy as a space for reflection and theorizing of this term. The objective of this article is to come closer to a comprehension of the essential conditions necessary in order to consider a phenomenon architectural, and it is based on the phenomenological vision of Heidegger and the method offered by Cofré. The results lead us to affirm its essence as an abode, a time to explore its material character and its interior-exterior condition.

Key words: Philosophy of Architecture, theory of architecture, architectural phenomenology, architectural essence.

La arquitectura es la encarnación abstracta de la filosofía de los propósitos y de los ideales de la organización social que corresponde a la etapa en la cual nace. El conocimiento de la teoría o de la filosofía de la arquitectura no es suficiente para la formación del arquitecto, pero puede controlar el pensamiento de un individuo de tal modo que, en forma gradual, logre una mejor comprensión de los deseos y necesidades tanto físicos como intelectuales de la humanidad, a quien debemos la constante evolución del arte.

Ronald Bradbury

INTRODUCCION

Etimológicamente la palabra arquitectura procede del griego. Es la conjunción de dos palabras: *arjé*, el principio o el comienzo, y *tekton*, que significa construir o edificar. De ésta primera palabra griega deriva una doble interpretación del significado del término arquitectura, la primera como *el principio de edificar*, en cuanto se entiende el término *principio* como base o realidad fundamental de la técnica de proyectar y construir edificaciones. La segunda como *principio de fundar*, derivado del significado del término *comienzo*, que puede relacionarse a la idea de establecerse de un modo permanente, a la que la arquitectura también puede asociarse. Ahora bien, ¿cuáles pueden considerarse las bases esenciales de estos principios?

El arquitecto romano Marco Polibio Vitrubio en el siglo I antes de Cristo, escribió el primer tratado de arquitectura, que ha llegado hasta nosotros, aun cuando suponemos hubo otros antes de este texto. Para Occidente el Tratado de Vitrubio también llamado *Los Diez Libros de la Arquitectura*, ha adquirido la condición de texto inicial y podríamos sin temor a equivocarnos decir que es fundamental para el conocimiento de la arquitectura.

Es Vitruvio el primero en entender al arquitecto como un técnico de la edificación pero también como un artista capaz de entender aquello que construye.

Es en esta capacidad de entender, que surge el interés de los arquitectos por encontrar en la filosofía una fundamentación de su quehacer. En este sentido la teoría de la arquitectura es, como expone Joao Stroeter, el espacio para la reflexión y el acto de teorizar sobre el término¹.

Es en este espacio donde cabe la reflexión que en todo caso conduciría a una clara definición que de este fenómeno es necesaria, dado que es importante dejar claro en nuestra conciencia la diferencia fundamental de este hacer con respecto a las otras artes o de las otras disciplinas técnicas. Es decir, buscar la esencia o fundamento de la arquitectura como fenómeno, que es arte y es técnica.

Es en este punto donde la epistemología nos dispensa herramientas para la realización de una aproximación teórica a la arquitectura, puesto que este modo de aproximación al fin y al cabo es una rama de la filosofía, como lo expresó Ronald Bradbury².

1 Stroeter, Joao: *Teorías Sobre Arquitectura*. Trillas, México, 1999. p.17.

2 “La teoría arquitectónica es la rama de la filosofía que tiene una simple finalidad cognitiva y no constituye una guía para el trabajo profesional (...). El teórico de la arquitectura desea comprender el trabajo del arquitecto no para interferir o intervenir en su obra, sino para satisfacer un interés intelectual autónomo”. Ronald

Ubicados en el propósito de lograr un acercamiento a la comprensión de las condiciones esenciales, necesarias para que un fenómeno sea considerado arquitectura, y apoyados en un método aportado por la filosofía, éste acercamiento se realiza de modo primordial a partir de la lectura de la obra: *Filosofía de la Obra de Arte, enfoque fenomenológico*, de J. O. Cofré, en la cual se ofrece al lector un análisis de algunas de las posiciones más importantes que dentro del campo de la filosofía están relacionadas con el fenómeno artístico, siendo el propósito del autor citado lograr un acercamiento a la naturaleza ontológica y fenomenológica de la obra de arte.

Se ha de comenzar por aclarar que aun cuando este estudio propone como método, que todo acercamiento a la obra de arte debe partir al menos de dos actitudes para su análisis filosófico: La actitud ontológica y la actitud fenomenológica, que según Cofré son fundamentales para entender la complejidad del fenómeno artístico³, aquí se recurre sólo a esbozar algunos aspectos relacionados con la arquitectura desde una perspectiva que debe definirse como ontológica, en tanto se interroga por el ser de la arquitectura -su esencia- y se entiende la ontología como la ciencia del ser. Pero ello en ningún caso debe interpretarse como una posición crítica y mucho menos opuesta al método propuesto por este autor, más bien debe ser entendida como una aproximación personal a la aplicación de esta metodología al campo de la arquitectura.

Si bien la obra de Cofré antes mencionada, sirve como modelo metodológico, la reflexión realizada por Martin Heidegger en su artículo: "Construir, Morar, Pensar"⁴, resulta también una base para la reflexión planteada en este trabajo, el cual parte de tomar algunos de sus planteamientos sobre la idea de morar, construir y localidad que sirven de fundamentación al análisis realizado.

En todo caso, por razones de alcance del presente estudio, debe sólo considerarse como el inicio de una experiencia reflexiva en el campo teórico de la arquitectura.

ACERCA DE LA ESENCIA DE LA ARQUITECTURA

Siendo el interés del presente trabajo explorar sobre la esencia de la arquitectura como fenómeno, se ha de partir de definir la esencialidad de la arquitectura, entendiendo dicha esencialidad "como concepto filosófico que designa aquello que hace que una cosa sea tal cosa"⁵. Aclarado el sentido en el cual se basa la reflexión, cabe preguntarse cuál es el **carácter** de la arquitectura, entendido esto como *aquello que la distingue o caracteriza* frente a otros fenómenos. Cuál, la **condición** que interpretada de un modo positivo nos acerque a *aquello por lo cual algo es o sucede*; en otras palabras, qué realmente forma parte esencial de la arquitectura, qué la diferencia de otras artes o técnicas que pudieran estar re-

Bradbury. *The Romantic Theories of Architecture of the Nineteenth Century in Germany, England and France*, 1934. Citado por Bruno Zevi, en: *Arquitectura in Nuce: Una Definición de Architettura*, Ediciones Aguilar, Madrid, 1969, pp.183 y 184.

3 Cofré, J.O: *Filosofía de la Obra de Arte, enfoque fenomenológico*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990, p. 137.

4 Heidegger, Martin: "Building Dwelling Thinking", en *Martin Heidegger: Basic Writings*, Routledge & Kegan Paul: Londres, 1978. Artículo presentado en Darmstadt, en 1951 a propósito de un simposio sobre "Hombre Espacio". Trad., cast. del Arq. Bernardo Moncada Cárdenas.

5 Véase "Esencia (filosofía)", en *Enciclopedia Microsoft Encarta 2000*, Microsoft Corporation, p. 1.

lacionadas con ella como por ejemplo la escultura o la ingeniería; cuál es la esencia de su hacer que la hace diferente, única entre las artes o las técnicas.

Se trata entonces de establecer los fundamentos a partir de los cuales se define lo que puede entenderse por arquitectura. En tal sentido Vitrubio estableció tres principios, que desde la antigüedad y hasta el presente se han considerado fundamentales: *Firmitas*, *Utilitas* y *Venustas*, que se podrían traducir como resistencia, funcionalidad y belleza; como expresa Stroeter, “Vitrubio consideró que la arquitectura está en función de un orden, de un arreglo, de una simetría, de una adecuación y una economía”⁶, de la tríada planteada por Vitruvio se tomaran dos de sus principios: El primero de ellos *-utilitas-* relacionado a la idea de condición, en tanto explica por que algo es o sucede. En este sentido, conviene explorar el origen de la arquitectura, en el cual se indaga el sentido de su ser a partir de la idea primigenia de abrigo y protección, su función diferenciadora que deriva de la noción de morada. El segundo de los principios vitrubianos considerados para este análisis es el de *firmitas*, asociado con el principio de materialidad de la arquitectura, en tanto es siempre objeto físico tangible. Lo que determina el carácter, en tanto este término es entendido como característica que diferencia o identifica algún fenómeno.

Se deja de lado la consideración estética⁷ *-venustas-* en tanto que, aun cuando la belleza es un fin al que debe aspirar la arquitectura, más allá de ello, *en esencia* tan hecho arquitectónico es un edificio hermoso como uno feo, a cambio se toman de la reflexión heideggeriana las nociones de espacio y lugar a los que inevitablemente esta condicionada la arquitectura, en tanto es útil y materia.

1. EL ORIGEN ESENCIAL: LA MORADA

El hecho arquitectónico primordial se encuentra según Vitrubio en la casa como hecho fundamental. La casa, como el lugar primero del habitar, estaría en el origen de la arquitectura. La arquitectura nace cuando el hecho de habitar se establece en un lugar y con unas condiciones artificiales determinadas a través de unos conocimientos que denomináramos arquitectura⁸.

Con el tiempo y la evolución de las cosas, el arquitecto sería aquel individuo capaz de hacer estas casas, consistentes y duraderas, pero también significativas, es decir, expresivas de lo esencialmente humano. Como es referido por Heidegger “Ser un ser humano significa estar en la tierra como un mortal. Significa morar”⁹. Esta reflexión heideggeriana plantea el problema ontológico -el ser- que en el caso de la arquitectura, encuentra respuesta a lo largo de la historia, al menos desde Vitrubio en la idea de que ésta ha nacido de una proyección de los valores primarios de la arquitectura de la casa.

6 Stroeter, Joao: Op. cit.. pp. 20-22.

7 El término “estética” debe ser entendido como teoría de lo bello, como suele hacerse tradicionalmente en la estética filosófica.

8 Solá-Morales Ignasi de y otros: *Introducción a la Arquitectura. Conceptos fundamentales*. Edición de la Universidad de Catalunya, Barcelona, 2000, p.16.

9 Heidegger, Martín: Op. cit., p. 3.

De la necesidad primigenia del cobijo surge la arquitectura, incluso aquella que rebasa la condición primaria y se coloca al servicio de los valores sociales. Heidegger también plantea dos duplicidades que en esencia encierra la condición de morar: tierra-cielo y divinidad-mortalidad conforman la “cuadruplicidad” en la que están los mortales por el morar¹⁰. Estableciendo ello un devenir que transcurre entre la tierra y el cielo, lo mortal y lo divino que ha expresado la arquitectura a través de su historia, y qué es un templo, sinola casa de un dios al que pueden acceder los hombres.

Proyectar y construir un templo es la experiencia de materializar una arquitectura al servicio de la cuadruplicidad heideggeriana contenida en el morar.

Pero, al mismo tiempo, la construcción del templo y de la casa esencial tiene muchos puntos en común: Estructuras básicas, decisiones precisas, relaciones exactas, son las que hacen que estas casas del espíritu sean un problema en nada diferente o especial; más bien son una de las vías a través de las cuales la arquitectura es convocada a decir que es lo fundamental que conmueve a los individuos y a los grupos sociales.

En el siglo veinte Le Corbusier¹¹, de forma reiterada, también establece que el origen está en la casa. La casa es el espacio mínimo en el que ha de poder desarrollarse una rica experiencia vital en cualquier contexto urbano. La casa es el modelo inicial para cualquier combinación que conduzca a la construcción del bloque de apartamentos, del barrio y de la ciudad.

Para los arquitectos modernos la casa esencial es, el pequeño refugio mínimo, la cabaña quizás vitrubiana, donde se conjugan las necesidades fundamentales del habitar: Independencia, conexión con lo natural, aire, sol y vegetación; y un sentido racional del confort, definen lo que la cultura industrial avanzada entiende como casa arquetípica, básica, denominada incluso mínima. Sobre la idea de que en la arquitectura moderna del siglo XX, la casa constituye el punto de partida hay suficiente acuerdo.

También permanece la idea del templo, incluso desde nuestra cultura laica, la iglesia—templo cristiano, sigue representando el lugar donde se convocan valores trascendentes—igualdad, justicia y libertad— que una sociedad pluralista acepta interpretar de manera solidaria y diferenciada, según las convicciones o las creencias de los individuos.

En cualquier caso, como lo evidencia la propuesta de Le Corbusier para Ronchamp también en la arquitectura moderna se mantiene toda la vitalidad de una búsqueda sincera de la figuración de la casa como recinto primordial.

La arquitectura tendrá entonces en el morar su origen esencial, su utilidad deriva de la función primaria de morada que es proyectada luego a las otras funciones que las sociedades y las distintas culturas puedan establecer a través del tiempo, pero en el morar esencial se encuentra a juicio de Heidegger el construir y en el construir yace implícita la condición de materialidad.

10 Ibidem, p. 5

11 Arquitecto suizo, considerado junto a los alemanes: Mies van der Rohe y Walter Gropius, los maestros del movimiento moderno de la arquitectura del siglo veinte.

2. EL CARÁCTER ESENCIAL: LA MATERIALIDAD

“Sin un cuerpo material la “obra”, o lo “espiritual” de la obra, está condenado a vagar en una especie de limbo”¹² La arquitectura es sobre todo existencia física, debe materializarse y trascender el proyecto, de ello deriva su condición de *técnica* entendida esencialmente como forma de obrar. La arquitectura como arte, presupone la idea de construcción con materiales sólidos, es decir, la acción operatoria de composición con materiales de acarreó ya conformados previamente.

En cualquier caso, la arquitectura no depende sólo del precepto fundamental de morada al que se destina el edificio, por su carácter –entendido esto como su característica o naturaleza particular que lo distingue de otros fenómenos- debe tener en cuenta una serie de cuestiones prácticas, estrechamente ligadas entre sí: elección de materiales, puesta en obra, disposición estructural de las cargas, etcétera.

Respecto a las artes es posible diferenciar lo que podríamos denominar artes corpóreas de artes no corpóreas, en tal sentido, Cofré diferencia la arquitectura y la escultura como cuerpo físico denso y compacto, de la música y la poesía las cuales califica de cuerpo ligero y sutil. Una catedral, una escultura, son, ante todo, piedra, mármol. Una sinfonía es aire estremecido y vibrante. Es sólo con esta corporeidad física que la obra viene a la existencia, una existencia real y positiva como cualquier existencia física¹³.

Podríamos incluir dentro de las artes corpóreas a la pintura, pero a diferencia de las otras artes corpóreas, ésta, por regla general se materializa en un espacio bidimensional. Sin embargo, dentro del sistema material del que forma parte la arquitectura, también están contenidos otros dos géneros corpóreos a saber: la escultura y la ingeniería. ¿Y cuál es la raíz de las diferencias entre estos tres géneros de artes corpóreas tridimensionales?

Un cuerpo arquitectónico puede definirse como un cuerpo artificial, construido con cuerpos sólidos apoyados sobre la tierra, esto constituye una piel que diferencia un interior: recinto, de un exterior: entorno o hábitat, interior y exterior, son las dimensiones esenciales que en definitiva otorgan el carácter único y diferenciado a la arquitectura; en términos de Heidegger “Los espacios que atravesamos diariamente son provistos por lugares; su esencia está fundada en cosas como las construcciones”¹⁴.

3. LA CONDICIÓN ESENCIAL: EL LUGAR

Las nociones de espacio y de lugar constituyen referencias de gran interés para comprender la esencia de la arquitectura, en tanto le otorgan un carácter único y diferenciado.

La concepción de espacio infinito como receptáculo de todo lo creado y lo visible, tiene una raíz ideal, platónica. Platón habla en el *Timeo* del *chora* como el espacio eterno e indestructible, abstracto, cósmico que provee de una posición a todo lo que existe. Se trata del tercer componente básico de la realidad, junto al Ser y el Devenir¹⁵.

12 Cofré, J.O: Op. cit., p. 79.

13 Ibídem, p. 78.

14 Heidegger, Martín: Op. cit., p. 6.

15 Respecto al concepto de “chora” utilizado por Platón, véase Alberto Pérez Gómez, *Chora: the Space of Architectural Representation*. Mc Gill-Queens University Press, Montreal, 1994, p. 11.

Aristóteles, en cambio, describe en su *Física* el concepto genérico de “espacio” con otro más empírico y delimitado que es el de “lugar”, utilizando siempre el término “topos”. Es decir, Aristóteles considera el espacio desde el punto de vista del lugar. Cada cuerpo ocupa su lugar concreto y el lugar es una propiedad básica y física de los objetos¹⁶.

El concepto de espacio y de lugar, pueden diferenciarse claramente: El primero tiene una condición ideal, teórica, genérica e indefinida, y el segundo posee un carácter concreto, empírico, existencial, articulado y definido.

El espacio moderno se basa en medidas, posiciones y relaciones. Es cuantitativo; se despliega mediante geometrías tridimensionales, es lógico, científico y matemático; es una construcción mental. Aunque el espacio quede siempre delimitado por su misma esencia tiende a ser infinito e ilimitado (...) En cambio, el lugar viene definido por sustantivos, por las cualidades de las cosas y los elementos, por los valores simbólicos e históricos; es ambiental y está relacionado fenomenológicamente con el cuerpo humano¹⁷.

En todas estas definiciones se producen resonancias respecto a las concepciones fenomenológicas de Martin Heidegger, quien establece la idea de que la arquitectura por esencia esta basada en la idea de lugar. Según el texto de Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”, los espacios reciben su ser esencial de las localizaciones y no del “espacio” (...) los espacios donde se desarrolla la vida han de ser lugares¹⁸.

El lugar no es un dato previo a la arquitectura, y en cambio, aparece cuando ésta hace acto de presencia. Martin Heidegger, cuando se pregunta por la especificidad de una “cosa construida” como el ejercicio de morar utilizando un puente como ejemplo, lo dice de esta manera:

La localidad no está ya antes que el puente esté. Antes que el puente se levante, hay por supuesto muchos puntos a lo largo de la corriente que puedan ser ocupados por algo. Uno de ellos muestra ser una localización, y lo hace *por causa del puente*. Así que el puente no viene primero a una localidad para alzarse en ella; más bien una localidad nace solo por virtud del puente¹⁹.

Ahora bien, con la arquitectura, en tanto que cosa construida, pasa lo mismo que con el puente heideggeriano: no ocupa un lugar existente previamente, sino que por ella y en su aparecer se presenta un lugar. En los mismos términos de Heidegger: un sitio susceptible de ser ocupado por algo, deviene lugar, por la arquitectura.

El lugar es pues la condición que adquiere el espacio, cuando queda definido por la piel arquitectónica que limita -por su origen esencial de morar- un receptáculo interior, en

16 Véase el término “lugar”, en José Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, pp. 95-96.

17 Montaner, Joseph M. y otros: *Introducción a la Arquitectura. Conceptos fundamentales*. Edición de la Universidad de Catalunya, Barcelona, 2000, p. 101.

18 Heidegger, Martín: Op. cit., p. 7.

19 Ibídem. p. 6.

escala tal que sirve a los sujetos, y un espacio exterior donde esta piel en tanto cosa construida establece una relación con lo dado.

Es por ello que hablar de lugar y sitio en arquitectura es hacerlo de cosas distintas. Sitio, o paraje, o terreno respecto a la arquitectura, son nociones, por decirlo de alguna manera, pre-arquitectónicas; basta que el arquitecto haga suyo un sitio específico para que aparezca la arquitectura y, con ella, el lugar. El gesto de fundación que implica la arquitectura adquiere la forma de un pacto de convivencia entre lo dado, el sitio y lo creado: la arquitectura, en virtud de lo cual se creará lugar; por lo tanto más que ante la naturaleza, la arquitectura se presenta con la naturaleza: se establece un intercambio, y es su práctica lo que define el aparecer del lugar. El lugar nace entre lo dado y lo creado, en esencia es la *condición necesaria*, entendida ésta como dependencia, que hace en este caso que el lugar exista en la medida en que la arquitectura aparece.

CONCLUSIÓN

La nota diferencial de la arquitectura como obra de arte la constituiría la presencia de un recinto interior derivado de la idea esencial de morar del *ser*, puesto que este debe estar realizado a escala de sujetos. Esto constituye la diferencia fundamental entre la arquitectura y la escultura, puesto que esta última en esencia carece de recinto interior. De este modo y en este sentido la escultura se nos presenta como la contrafigura de la arquitectura, la escultura es pura exterioridad. En cuanto a la obra de ingeniería podría decirse que implica, sobre todo, o bien una exterioridad funcional sin interioridad, (un puente, por ejemplo) o bien una interioridad cubierta, una espacialidad interior que no es propiamente un recinto derivado de la idea de morar a escala de sujetos, podría ser un ejemplo de esto un sistema de tuberías.

La arquitectura entonces encontraría su carácter diferenciador de las otras artes y técnicas, en primer lugar en su condición de morada, *origen esencial* el cual, como antes fue apuntado, es proyectado luego a las otras funciones de la sociedad, por lo tanto la arquitectura **es arquitectura** en tanto cumple la función de cobijo de las diferentes actividades del ser. En segundo lugar su *carácter esencial* de objeto físico material, **es arquitectura** en tanto es cosa construida, ligada a características físicas y dimensionales concretas que finalmente siempre ha de poseer la arquitectura para ser considerada una realidad. Esto establece su diferencia del proyecto arquitectónico en tanto éste último pertenece al campo de las ideas. Por último su *condición esencial*: interioridad-exterioridad, espacio y lugar es la dualidad que perfila de modo definitivo la condición necesaria que acompaña siempre la arquitectura en su aparecer ante el ser, ante ella y por ella el espacio infinito es delimitado, y adquiere en su aparecer la condición de lugar, que lo diferencia de lo dado, a su vez debido a ello la arquitectura adquiere la dualidad interioridad-exterioridad, carácter de piel de la disciplina secular, a partir de lo cual se ha abierto una combinatoria infinita de morfologías estrictamente arquitectónicas a través de la historia.

As idades da globalização

The Ages of Globalization

Leonardo BOFF

*Teólogo, Filósofo, Profesor Emeritus de la Universidad del Estado
de Río de Janeiro, Brasil*

RESUMEN

En este artículo se hace un examen acerca de las edades o períodos de la globalización como un proceso histórico que desde sus orígenes se presenta como “globocolonización”. La expansión de la cultura Occidental siempre ha estado orientada por una racionalidad universalmente dominadora y depredadora al estilo de los “tiranosaurios”. Los pueblos han sido globalizados de muchas formas, simbólicas, psicológicas, económicas, espirituales, y en todas se da un principio común: más que propiciar esas libertades que pueden contribuir al desarrollo de la humanidad toda (global), se propicia la exclusión y la explotación humana y natural del mundo. La nueva era de la globalización debe ser “eco-zoica”, es decir, una era caracterizada por el respeto a la Tierra-Humanidad. Sólo así podremos construir la nueva conciencia de respeto a la alteridad para una auténtica existencia en la que el reconocimiento de los derechos humanos garantice de forma eficaz la convivencia entre todos.

Palabras clave: Globalización, edades históricas, teología de la liberación.

ABSTRACT

In this article a review is made of the ages or periods of globalization, seen as a historical process from its origins to the present global-colonization. The expansion of the western culture has always been oriented by a dominating and predatory universal rationalism in the “Tyranosaurus” style. Populations and countries have been globalized in many ways, symbolically, psychologically, economically, and spiritually, and in all of them there is a common principle: instead of offering liberty that could contribute to the development of humanity as a whole, natural and human exclusion and exploitation are promoted. The new globalization era should be “eco-zooid”, which means characterized by respect for world-humanity. Only in this way can we construct a new consciousness of respect for “the other”, for an authentic existence in which human rights are recognized, rights which guarantee an efficient manner of mutual co-existence.

Key words: Globalization, historic ages, theology of liberation.

Há milhões de anos, surgiu na África, a partir de um primata superior, o homem sapiens-demens. Milhares e milhares de anos após, começou sua dispersão, primeiro pela Eurásia, depois pelas Américas e, por fim, pela Polinésia e Oceania. No final do paleolítico superior, há quarenta mil anos, já ocupava todo o Planeta e chegava a um milhão de pessoas. Criou civilizações e estados-nações.

Mas a partir de 1492 começou um imenso processo de expansão do Ocidente. Colombo (1492) traz ao conhecimento dos europeus a existência de outras terras habitadas, com culturas totalmente diferentes. Fernão de Magalhães (1521) comprova que a Terra é efetivamente redonda e cada lugar pode ser alcançado a partir de qualquer lugar. As potências hegemônicas do século XVI, Espanha e Portugal, elaboram, pela primeira vez, o projeto-mundo. Expandem-se por África, América e Ásia. Ocidentalizam o mundo.

Esse processo se prolongou no século XIX com o imperialismo ocidental que, a ferro e fogo, submete todo o mundo conhecido a seus interesses culturais, religiosos e especialmente comerciais. Tudo é levado com extrema violência e com terror sobre os povos fracos. O carabina e o canhão falam mais alto que a razão e a religião. O Ocidente europeu se revela a hiena das gentes. Nós do extremo-Ocidente já nascemos globalizados e por experiência sabemos o que significa a globalização sentida e sofrida como globocolonização.

Esse processo culmina na segunda metade do século XX com a expansão a partir do Ocidente, nomeadamente dos EUA, da techno-ciência, como arma de dominação e de enriquecimento, das corporações multilaterais e globais que controlam os mercados nacionais, de uma cultura homogeneizadora ocidental que desfibra as culturas regionais, de um único modo de produção, capitalista, assentado sobre a concorrência que destrói os laços de socialidade e cooperação, de um pensamento único, neoliberal que se entende sobre todos os quadrantes da Terra. O mais grave, entretanto, é o fato de se ter feito da Terra uma banca de negócios, onde tudo nela é mercantilizado, vendido e feito objeto de lucro. Não se respeita sua autonomia e subjetividade como Gaia. Desconhecem-se nossas raízes telúricas e nossa origem, pois, como homens viemos da Terra. do humus, da Terra fértil, como filhos e filhas de Adão (*filho da Terra*) procedemos de Adamah (*Terra fecunda*).

A IDADE TIRANOSSÁURICA DA GLOBALIZAÇÃO

Chamamo-la tiranossáurica porque em sua virulência guarda analogia com os tiranosauros, os mais vorazes de todos os dinossauros. Com efeito, a lógica da competição, sem qualquer laivo de cooperação, confere traços de impiedade à globalização imperante. Exclui cerca de metade da humanidade. Suga o sangue das economias dos países fracos e retardatários, lançando cruelmente milhões e milhões na fome e na inanição. Cobra custos ecológicos de tal monta que põe em risco a biosfera, pois polui os ares, envenena os solos, contamina as águas e quimicaliza os alimentos. Não freia sua voracidade tiranossáurica nem face à possibilidade real de impossibilitar o projeto planetário humano. Prefere a morte que a redução de seus ganhos materiais. Bem o denunciou o geneticista francês *Albert Jacquard*: O escopo de uma sociedade é o intercâmbio. Uma sociedade cujo motor é a competição, é uma sociedade que me propõe o suicídio. Se me ponho em competição com o outro, não posso intercambiar com ele, devo eliminá-lo, destruí-lo.

Esse modelo de globalização excludente corre o risco de bifurcar a família humana: por um lado um pequeno grupo de nações opulentas se enchafurdando no consumo material com uma pobreza espiritual e humana espantosa, colocando todos os benefícios do da techno-ciência a seu serviço e por outro as multidões barbarizadas, entregues a sua própria

sorte, carvão para o funcionamento da máquina produtivista e condenadas a morrer antes do tempo, vítimas da fome, das doenças dos pobres e da degradação geral da Terra. Há mil razões para se opor a esse tipo de globalização. Ela não pode se eternizar a preço de comprometermos o futuro da espécie humana.

A IDADE HUMANA DA GLOBALIZAÇÃO

A globalização tiranossáurica, não obstante as contradições apontadas, traz uma contribuição indispensável à globalização tomada num sentido mais amplo. Ela cria as condições infra-estruturais e materiais para as outras formas de globalização: projetou as grandes avenidas de comunicação global, construiu a rede de trocas comerciais e financeiras, incentivou o intercâmbio entre todos os povos, continentes e nações. Sem essas pre-condições seria impossível sonhar com globalizações de outra ordem. Essas sempre vinham ocorrendo junto com a econômica, sem, contudo, deter a hegemonia.

Agora, estabelecida a globalização material, a globalização humana deve resgatar seus ganhos num quadro maior e mais incluyente e buscar a hegemonia. Ela se processa, simultaneamente, em várias frentes, na antropológica, na política, na ética e na espiritual. Vejamos.

Impõe-se mais e mais na consciência coletiva a unidade da espécie humana, *sapiens e demens*. Por maiores que sejam as diferenças culturais, vigora uma unidade genética básica, temos a mesma constituição anatômica, os mesmos mecanismos psicológicos, os mesmos impulsos espirituais, os mesmos desejos arquetípicos. Embora mudem os códigos de expressão, todos são portadores de emoção, de inteligência, de liberdade, de criatividade, de com-paixão, de amorosidade, de capacidade lúdica e humorística, de musicalidade, de expressão artística e de experiência espiritual. Simultaneamente se manifesta também nossa capacidade de mesquinharia, de exclusão do outro, de violência contra a natureza, de destruição, de vingança e de morte. Somos a unidade complexa desses contrários.

Mais e mais se difunde a convicção, surgida no Ocidente, sem ser ocidental, porquanto é humana, de que cada pessoa é sagrada (*res sacra homo*) e sujeito de dignidade. Ela é um fim em si mesmo e jamais pode ser rebaixado a meio para qualquer outra coisa. Ela é um projeto infinito, a face visível do Mistério do mundo, um filho e filha de Deus. Em nome desta dignidade se codificaram os direitos humanos fundamentais, pessoais e sociais. Detalharam-se em seguida nos direitos dos povos, das minorias, das mulheres, das crianças, dos idosos e dos doentes. Por fim, se elaborou a *dignitas Terrae*, traduzidos nos direitos da Terra como superorganismo vivo, dos ecossistemas, dos animais e de tudo o que existe e vive.

A democracia como valor universal a ser vivido em todas as instâncias humanas penetra lentamente nas visões políticas mundiais. Vale dizer, cada ser humano tem direito de participar do mundo social que ajuda a criar com sua presença e trabalho. O poder deve ser controlado para não se transformar em tirânico. A violência não é o caminho para soluções duradouras, mas o diálogo incansável, a tolerância constante e a busca permanente de convergências nas diversidades. A paz é simultaneamente método (usar sempre meios pacíficos ou o menos destrutíveis possível) e meta como fruto do cuidado de todos por todos e da Casa Comum, da justiça societária irrenunciável. As instituições, por diferentes que sejam, devem ser minimamente justas, equitativas e transparentes.

Um consenso mínimo para uma ética global se concentra na *humanitas* da qual todos e cada um são portadores. Mais que um conceito, a *humanitas* é um sentimento profundo de que somos, finalmente, irmãos e irmãs, viemos de uma mesma origem, possuímos a mesma

natureza físico-química-bio-sócio-cultural-espiritual e participamos de um mesmo destino. Devemos tratar a todos humanamente segundo a lei áurea: “não faças ao outro o que não queres que te façam a ti”.

A reverência face à vida, o respeito inviolável aos inocentes, a preservação da integridade física e psíquica das pessoas e de todo o criado, o reconhecimento do direito do outro a existir e ao modo como existe constituem pilstras básicas sobre as quais se constrói a sociabilidade humana, os valores e o sentido de nossa curta passagem por esse Planeta.

Experiências espirituais do Oriente e do Ocidente, dos povos originários e das culturas contemporâneas se encontram e intercambiam visões. Por elas o ser humano se re-liga à Fonte originária de todo o ser, cria um laço misterioso que perpassa todo o universo e re-unifica todas as coisas inter-retro-conectadas num todo dinâmico e aberto para cima e para frente. São essas experiências espirituais, concretizadas em diferentes religiões e caminhos, que formam a interioridade humana e rasgam os horizontes mais vastos que vão para além deste universo e se abrem para o Infinito. Só nessa dimensão de extrapolação e de superação de toda medida, de todo espaço/tempo e de todo o desejo é que o ser humano se sente realmente humano. Esta lição já nos legaram os gregos.

A era humana da globalização não ganhou ainda a hegemonia. Mas seus ingredientes são identificáveis e estão fermentando a massa da história e as consciências. Ela vai irromper, gloriosa, um dia. Inaugurará a nova história, da família humana, que caminhou por tanto tempo em busca de suas origens comuns e de sua Casa materna.

A IDADE ECOZOICA DA GLOBALIZAÇÃO

A expressão ecozoico foi criada por dois americanos, um cosmólogo, Brian Swimme e por um antropólogo das culturas, Thomas Berry, co-autores de um prestigiado livro *A história do Universo*. É a era que segue o cenozoico, contada a partir de 65 milhões de anos atrás, quando após a catástrofe que dizimou os dinossauros, os mamíferos conheceram um desenvolvimento nunca antes havido. Nós seres humanos surgimos no arco do cenozoico, como um mamífero complexo e avançado.

Agora inaugurar-se-ia uma nova era, caracterizada por um novo acordo de respeito, veneração e mútua colaboração entre Terra e humanidade. É a era da ecologia integral, daí o nome ecozoica. Nós, seres humanos, conscientizamos o fato de sermos um momento de um processo de bilhões e bilhões. Encontramo-nos agora numa teia de relações vitais das quais somos co-responsáveis. Podemos potencializar a vida, os ecossistemas e o futuro de Gaia bem como podemos ameaça-la, frustrar nosso destino e dizimar a biosfera. Depois de tantas intervenções nos ritmos da natureza, sem cuidarmos das consequências prejudiciais, agora nos damos conta de que devemos preservar o mais que podemos e regenerar as feridas infligidas.

Está nascendo uma nova benevolência para com a Terra. Ela é qual nave espacial com recursos abundantes mas limitados. Só com a sinergia entre todos podemos fazer que esses recursos sejam suficientes para toda a comunidade de vida. Ou cuidamos uns dos outros e juntos cuidamos da Terra, de seus ecossistemas e da imensa biodiversidade ou nosso futuro não está garantido.

Essa preocupação deve englobar a todos e fundar a nova era da globalização. Será a era da autêntica humanização do ser humano que viverá a partir de sua singularidade, como ser comunitário, ser de cooperação, ser de com-paixão, ser ético que se responsabiliza por seus atos para que sejam benfazejos para o todo e para o futuro comum da Terra e da Humanidade.

Desta ótica nasce uma nova ética. Por todos os lados surgem forças seminais que buscam e já ensaiam um novo padrão de comportamento humano e ecológico. Ele crescerá, por maiores que sejam as dificuldades, até se impor hegemonicamente. Representará aquilo que Pierre Teilhard de Chardin chama de *noosfera*. Seria aquela esfera na qual as mentes e os corações (sentido grego de *noos*) entrariam numa nova sintonia fina, caracterizada pela amorização, pela mutualidade entre todos, pela espiritualização das intencionalidades coletivas. Estas se coordenariam para garantir a paz, a integridade da criação e o substrato material suficiente e até abundante para todos os humanos. Agora, livres e desafoçados, podemos viver nossa dimensão específica de con-viver humanamente como irmãos e irmãs, de conjugar trabalho com poesia, eficiência com gratuidade, de de re-ligar as subjetividades, de poder brincar e louvar como filhos e filhas em casa.

Essa consciência de mútua pertença Terra-Humanidade vem reforçada poderosamente pela nova visão que os astronautas nos possibilitaram. Lá de suas naves espaciais ou da Lua nos transmitiram o impacto profundo que sofreram, como notamos no testemunho do astronauta Gene Cernan: “Eu fui o último homem a pisar na lua em dezembro de 1972. Da superfície lunar olhava com temor reverencial para a Terra num transfundo de azul muito escuro. O que eu via era demasiadamente belo para ser captado, demasiadamente lógico, cheio de propósito para ser fruto de um mero acidente cósmico. A gente se sentia, interiormente, obrigado a louvar a Deus. Deus deve existir por ter criado aquilo que eu tinha o privilégio de contemplar”. *Sigmund Jähn*, outro astronauta, ao regressar à Terra expressou assim a modificação de sua consciência: Já são ultrapassadas as fronteiras políticas. Ultrapassadas também as fronteiras das nações. Somos um único povo e cada um é responsável pela manutenção do frágil equilíbrio da Terra. Somos seus guardiães e devemos cuidar do futuro comum.

Essa percepção da Terra vista fora da Terra dá origem a uma nova sacralidade. Nasce o sentimento de veneração e de respeito. Talvez o sentido secreto das viagens ao espaço exterior tenham esse significado profundo, com fina intuição expresso por outro astronauta J. P. Allen: Discutiu-se muito, os prós e os contras com referência às viagens à Lua; não ouvi ninguém argumentar que deveríamos ir à Lua para poder ver a Terra de lá. Depois de tudo, esta foi seguramente a verdadeira razão de termos ido à Lua.

E de lá da Lua não há distinção entre Terra e Humanidade. Ambas formam uma única entidade. A Humanidade não está apenas sobre a Terra, ela é a própria Terra que, como dizíamos anteriormente, se comove, se volta sobre si mesma, ama, cuida e venera.

Transformar essa consciência num estado permanente, sem que precisemos pensar, significa viver já dentro da era ecozoica. Muito precisamos evoluir ainda para que tal consciência se imponha coletivamente. Mas os primeiros passos já foram dados. Um pouco mais e mais um pouco ela inundará toda nossa consciência que então passará um novo estágio.

A Carta da Terra, texto produzido ao largo de quase dez anos de trabalho pelo mundo afora por representantes de todos os Continentes e destinado a ser assumido pela ONU com o mesmo valor que a Carta dos Direitos Humanos vem perpassado pela visão ecozoica. Em sua introdução diz o documento: “A humanidade é parte de um vasto universo em evolução. A Terra, nosso lar, está viva com uma comunidade de vida única... O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo presente da vida, e com humildade considerando o lugar que ocupa o ser humano na natureza... Nossos desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais estão interligados e juntos poderemos forjar soluções incluídas... A escolha é nossa: formar uma aliança global para cuidar da Terra e

uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida. São necessárias mudanças fundamentais dos nossos valores, instituições e modos de vida”.

Essas mudanças, não obstante os obstáculos que a era tiranossáurica cria, estão ocorrendo no seio da humanidade, nos jovens, nos estudantes, nos trabalhadores, nos técnicos, nos pesquisadores, nos religiosos, enfim, em tantos homens e mulheres que se sentem réus de um paradigma que os desumaniza e lhes destrói um horizonte benaventurado e que se comprometem para fazer revoluções moleculares a partir de si mesmos e irradiando sobre todo o curso da sociedade.

Para que essa globalização humana e ecozóica possa irromper e se consolidar precisamos de algumas virtudes básicas, todas elas ligadas à hospitalidade e à convivência com o outro, o diferente e o estranho. O tempo do exílio terminou. As tribos todas da Terra agora se encontram na grande taba comum, no ilê comunitário, no seio da grande e generosa Mãe Terra. Em fim....

PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO E DESAFIOS À TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Uma das singularidades da teologia da libertação reside em seu método. Ela procura partir da realidade histórico-social (1), vista na ótica das vítimas (2) e iluminada pela fé cristã (3), visando uma prática transformadora(4), no sentido de resgatar os pobres e oprimidos mediante uma sociedade a ser construída politicamente mais participativa, economicamente mais inclusiva, culturalmente mais pluralista e religiosamente mais ecumênica.

Que desafios a globalização coloca para esse tipo de reflexão religiosa, nascida no Terceiro Mundo nos anos 70, mas hoje assumida por muitos da comunidade ecumênica a nível mundial?

Vejamos, primeiramente, o fenômeno da globalização para depois identificar alguns desafios.

GLOBALIZAÇÃO: TENDÊNCIA DA ANTROPOGÊNESE

Já nos acostumamos a ver o cosmos como cosmogênese e a antropologia como antropogênese. O ser humano já há milhões de anos está sendo construído e ainda não terminou o seu processo. Há nele uma tendência de expansão para todos os recantos da terra. Em razão disso soube adaptar-se a todos os ecossistemas desde as geleiras do Antártico até às regiões tórridas do Saara. É o triunfo biológico da espécie homo. A globalização está presente na dinâmica desta tendência ancestral. Ela se transformou num verdadeiro projeto a partir do século XVI quando a cultura européia rompeu todas as fronteiras. Criou o projeto-mundo. Esta vontade de globalização se mostrou tecnicamente possível em 1521 quando Fernão de Magalhães fez o périplo ao redor da Terra. Do século XVI até hoje deu-se a ocidentalização do mundo. A cultura ocidental conseguiu impôr a todos os povos sua forma de acercar-se da natureza mediante a tecno-ciência, sua maneira de organizar a sociedade (a democracia representativa), sua visão da pessoa humana (cidadão com direitos inalienáveis), e a maneira de entender e cultuar Deus (cristianismo como religião hegemônica no mundo).

Esse processo ocorreu sob grande violência. Houve o maior etnocídio da história por ocasião da invasão do México e do Peru; em 70 anos onde havia 25 indígenas restou apenas um. A África foi colonizada e totalmente desestruturada. O Oriente sofreu um enorme impacto da força militar e econômica do Ocidente. Veneráveis tradições espirituais foram debilitadas pela penetração religiosa e cultural da Europa. É a assim chamada a idade tira-

nossáurica da globalização. Mas ela criou as bases para uma mundialização hoje extremamente acelerada e também diversificada. Ela se realiza, fundamentalmente, em três vertentes: a econômica, a política e a espiritual.

GLOBALIZAÇÃO PELO MERCADO MUNDIALIZADO

A globalização se faz, em primeiro lugar, através da economia. Todas as economias são interdependentes, os mercados regionais se integram no mercado mundial. Três fatores dinamizam a globalização econômica.

O primeiro é o surgimento de megaconglomerados e corporações estratégicas que atuam num nível global. Não são mais transnacionais, mas empresas mundiais. Assim a Mitsubishi de base japonesa atua em todo mundo em 90 setores diferentes. Semelhante a ela, a Daimler-Benz, a Ciba-Geygy e outras. As grandes empresas trabalham em parceria mundial, assim a Ford(USA) com a Mazda (Japão), a General Motors com a Isuzu, a Fiat com a Nissan etc. Estes conglomerados agem em nível planetário, muitas vezes sem o controle dos Estados, consoante os mercados e as vantagens lucrativas.

Segundo, a continentalização das economias dentro do processo maior da globalização: assim o Mercado Comum Europeu, o Nafta (USA, Canadá, México), Tigres asiáticos, Mercosul (Brasil, Argentina, Uruguai). Entre estes blocos vigoram guerras econômicas. A concorrência provoca grandes avanços tecnológicos ao mesmo tempo que agrava a crise ecológica e aumenta o fosso entre os países tecnicamente desenvolvidos e os atrasados.

Terceiro, o surgimento de elites orgânicas transnacionais que objetivam o gerenciamento econômico e político da Terra, relativizando o papel do Estado e dos projetos nacionais. Tal fato obriga a repensar o papel dos estados-nações e formula a exigência de um governo central planetário que articule os interesses mínimos coletivos da Terra como um todo e da humanidade como espécie.

GLOBALIZAÇÃO PELA POLÍTICA

Junto com o processo econômico caminha o processo político. Por causa do Ocidente praticamente todos os povos se organizaram em estados-nações. A idéia de democracia penetrou nos hábitos políticos de todos os países, seja a democracia como valor universal a ser vivido nos relacionamentos humanos na escola, nas comunidades e no processo produtivo, seja como forma de organização do poder de Estado. A democracia somente funciona quando se cria uma atmosfera de respeito e de promoção dos direitos humanos pessoais e coletivos. Os direitos humanos supõe, por sua vez, certa compreensão do ser humano como um fim em si mesmo e nunca como meio (a permanente contribuição ética de Kant), o que não é de fácil assimilação pelos povos orientais. Por causa desta compreensão antropológica e da validade universal dos direitos humanos, todo poder para ser legítimo deve ser delimitado por uma constituição e ser controlado pelo povo ou por seus representantes. As guerras mundiais e particularmente a guerra do Golfo em 1991 mostraram, pelo lado reverso, o processo de globalização. Todos as nações tiveram que posicionar-se, ficando todos envolvidos, globalizados a partir da potência hoje hegemônica, os Estados Unidos da América.

Nos últimos anos, três dados tornaram patente a globalização, pois efetivamente englobam a todos sem exceção: o processo de comunicação, o perigo nuclear e o alerta ecológico. As comunicações(1) fazem de todos uns vizinhos dos outros e nos revelam a unidade da espécie humana, para além de todas as diversidades. Depois da mídia a humanidade nunca mais será a mesma. As armas nucleares e químicas(2) podem destruir várias vezes a humanidade e

ameaçar perigosamente toda a biosfera. Não haverá uma arca de Noé que salve alguns e deixe perecer os demais. Todos os humanos podem degenerar e perecer. O alerta ecológico(3) foi acionado a partir de 1972 com o Clube de Roma. O relatório, em muitos aspectos discutível, em essência diz uma verdade constatável: o tipo de desenvolvimento técnico-industrial adotado implica uma sistemática agressão à natureza, um esgotamento de recursos não renováveis e uma grande degradação da qualidade de vida para todos os seres vivos. O efeito estufa, o envenenamento do solo e do ar e o buraco de ozônio podem produzir malefícios irreparáveis para a biosfera. A morte revela formas insuspeitadas de ecocídio (morte de ecossistemas), de biocídio (morte de espécies vivas) e de geocídio (morte da Terra-Gaia).

GLOBALIZAÇÃO PELA ESPIRITUALIDADE

Os fatores econômico e político-ecológico geraram outro fator de globalização: a nova consciência planetária. Somos corresponsáveis pelo nosso destino comum, do ser humano e da Terra. Formamos, na verdade, - ser humano e Terra - uma única entidade. Pela primeira vez na história da antropogênese podemos ver a Terra de fora da Terra. É a visão dos astronautas, visão que muda as consciências. O astronauta Russel Scheickhart ao regressar à Terra testemunhava a mudança de paisagem mental: Vista a partir de fora, a Terra é tão pequena e frágil, uma pequenina mancha preciosa que você pode cobrir com seu polegar. Tudo o que significa alguma coisa para você, toda a história, a arte, o nascimento, a morte, o amor, a alegria e as lágrimas, tudo isso está naquele pequeno ponto azul e branco que você pode cobrir com seu polegar. E a partir daquela perspectiva se entende que tudo mudou, que começa a existir algo novo, que a relação não é mais a mesma como fora antes.

O ser humano não habita simplesmente na Terra. Ele é Terra (*humus=homo=homem*). Ele é a Terra que caminha, como diz o poeta cantante argentino Atauhalpa Yupanqui, a Terra que pensa, que fala e que ama. Entre as pedras, as montanhas, os oceanos, as florestas, os animais e os humanos não há adição como se fossem partes separadas. Todos estamos interligados e organicamente relacionados. Se vida e não-vida se opusessem, teríamos por um lado o mundo mecânico e por outro o mundo biológico e em seguida o mundo humano, todos separados por barreiras intransponíveis. Ora, as ciências da Terra nos mostram que estas barreiras não existem. A matéria não pode ser vista como algo estático, mas como algo que se caracteriza pela reatividade, pela criatividade e pelo diálogo. A vida é uma emergência da Terra. E a vida humana é uma emergência da história da vida. A moderna cosmologia que vai divulgando esta visão por todo o mundo, nos faz compreender que o universo é um imenso processo evolutivo de 15 bilhões de anos, processo único, complexo, contraditório (caótico e harmônico) e complementar que une todos os seres, vivos e “não vivos” por uma teia de relações de sorte que ninguém vive fora da relação. A seta do tempo vai mostrando uma direção: o aparecimento de ordens cada vez complexas, auto-organizadas, interiorizadas e convergentes de vida e de expressão criativa (*autopoiesis*). Esta compreensão nos fornece a base experimental e científica necessária para entendermos o atual processo de globalização, como um momento de um processo anterior, infinitamente maior de convergência de energias, intencionalidades e dinamismos que estão atuando no universo desde o começo. Tudo isso explica o nosso processo atual de globalização. A nossa globalização, por sua vez, - perguntamos com Teilhard de Chardin - não estaria criando as condições para um salto qualitativo no processo da antropogênese: a irrupção da noogênese e da noosfera, quer dizer, a gênese e a esfera do espírito? Surgiria, segundo esta hipótese, uma unidade superior entre os humanos, de suas mentes, de seus espíritos e de

seus corações, dando origem a uma nova história do universo e da própria espécie *homo*, possivelmente mais solidária e fraterna.

Esta consciência que vai lentamente se globalizando cria também uma espiritualidade. Entendemos por espiritualidade não tanto uma atitude religiosa, mas uma atitude humana de respeito e veneração pela grandeza e majestade do universo e de admiração pela complexidade da vida sobre a Terra. O ser humano se conscientiza que pode captar as mensagens que vêm de todas as coisas, pois cada uma tem uma longa história a contar e que ele pode dialogar com o seu universo interior, com as energias, arquétipos e paixões que aí emergem, fazendo o seu processo de individuação que lhe produz paz e serenidade em sua vida. Para as pessoas religiosas o profundo é habitado por Deus e dialogar com a interioridade profunda é pôr-se na escuta da Palavra divina. Mais e mais se percebe em todo o mundo uma grande sede de espiritualidade, de encontro com o elo perdido que permite uma experiência de re-ligação de todas as coisas e de todas as experiências, conferindo sentido para a vida, a verdade de toda religião.

DESAFIOS PARA A TEOLOGIA LATINO-MERICANA DE LIBERTAÇÃO

A teologia (de libertação ou não) vê o processo de globalização como um sinal a ser interpretado. Deve ser saudado como a realização de uma tendência do processo cosmogênico e antropogênico. E com tal, para as pessoas de fé, é um sinal do desígnio de Deus. O ser humano é essencialmente um no-de-relações. A globalização permite realizar sua vocação essencial de uma forma muito mais radical que em qualquer outra época anterior.

Entretanto, a teologia da libertação se caracteriza pela ótica mediante a qual lê os fenômenos, que é a perspectiva das vítimas. Ela pergunta: nesse processo de globalização como entram os pobres e oprimidos? E aqui a reflexão teológica assume uma dimensão profética. Vamos analisar, na ótica dos pobres e oprimidos, cada um dos vetores de globalização.

Com referência à globalização via mercado total: ela se realiza dentro dos quadros da ordem do capital. Por causa da lógica própria do capital que privilegia a apropriação privada dos lucros, a concorrência, a maximalização dos proveitos, a globalização se faz com grande exclusão de países e massas humanas. Tomemos alguns dados do World Development Report do Banco Mundial de 1993 e do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento de 1992(PNUD). Aí se diz: nos últimos 25 anos, quando começou a acelerar-se a globalização (1965-1990) a riqueza global cresceu 10 vezes, enquanto a população do Planeta apenas dobrou. Neste período, a parcela da riqueza apropriada pelos países ricos aumentou de 68% para 72%, enquanto sua população passou de 30% para 23% da população mundial. A parcela de riqueza em mão de 20% mais ricos da população mundial aumentou de 72% para 83%, enquanto a que coube aos 20% mais pobres caiu de 2,3% para 1,4%. Esse tipo de desenvolvimento globalizado custa 40.000 pessoas que morrem cada dia de fome ou de subnutrição. Roger Garaudy comenta: isso custa ao Sul o equivalente a uma Hiroshima cada dois dias. Tal distorção mostra que o mercado de tipo capitalista é profundamente anti-social. Ele não produz em função das necessidades humanas mas em função das demandas do próprio mercado. Não somos contra o mercado que é a instituição central das sociedades modernas. Não aceitamos *este tipo* de mercado que é vitimatório para as grandes maiorias da humanidade.

A crescer a fome no mundo, a aumentar a exclusão da maioria dos países que não controlam as tecnologias de ponta e a agravar-se o déficit da Terra com crises ecológicas que se anunciam, ver-nos-emos, certamente, obrigados - caso queremos sobreviver - a tro-

car o sentido da economia. Não mais como o crescimento material linear e ilimitado mas como a produção social do suficiente para todos os humanos e para os demais seres vivos da criação. Esta postulação é assumida pela teologia da libertação.

Com referência à globalização pela política: a teologia da libertação vê com reserva o processo de homogeneização mediante a generalização dos valores políticos e culturais do Ocidente, que no cômputo global da *historia mundi* é mais e mais um acidente. O desafio é apoiar-mos sociedades multiculturais e multireligiosas, respeitando as várias formas de organização social e política, embasadas nas respectivas culturas. O desafio maior consiste em gerar, a partir de baixo, formas de convivência que incluam o mais possível a todos, especialmente, aqueles que foram historicamente excluídos. Isso se fará se estiverem presentes estes quatro pés, como numa mesa, que sustentam a vida social: a participação, a busca da igualdade, o respeito da diferença e o incentivo da comunhão entre as subjetividades humanas.

Com referência à globalização pela espiritualidade: os teólogos da libertação estão convencidos de que não somente os oprimidos devem ser libertados, mas todos os homens. Todos vivemos escravizados sob um paradigma que nos inimiza e distancia da natureza. Não só os pobres gritam. A Terra também grita sob a agressão sistemática do tipo de desenvolvimento feito contra a natureza e não com ela. A teologia da libertação incentiva o resgate do caráter sagrado da Terra, resgate as tradições espirituais das culturas oprimidas e dos pobres que, geralmente, têm veneração e respeito pela Terra como a Grande Mãe. Essa atitude poderá limitar a ganância moderna e permitirá uma nova experiência de Deus no universo que supere os famosos dualismos do cristianismo ocidental, entre Deus e o mundo, a alma e o corpo, o feminino e o masculino. Os teólogos da libertação estão convencidos de que somente um cristianismo que rompe suas alianças com os poderes deste mundo e relativiza sua encarnação na cultura ocidental e que assume a causa dos condenados da Terra que são hoje 2/3 da humanidade poderá reivindicar a herança de Jesus. Não um cristianismo de dominação mas de libertação é útil à globalização e ajuda num tipo de globalização que busca convergências na diversidade não só em termos econômicos, políticos e culturais, mas também religiosos.

BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

- Boff, L., *Dignitas Terrae: ecologia, grito da Terra, grito dos pobres*, São Paulo, Atica 1995.
- _____, *Ecology & Liberation. A New Paradigm*, Maryknoll, N. York, Orbis Books 1995.
- _____, *Eine neue Erde in einer neuen Zeit. Plädoyer für eine planetarische Kultur*, Düsseldorf, Patmos 1994.
- Dreifuss, R. A., *Transformações globais: uma visão do hemisfério Sul*, Rio de Janeiro, PACS/PIES/SC 1991.
- Granrut, Ch., "La mondialisation de l'économie. Eléments de synthèse", em FAST, Bruxelles 1990.
- Hinkelhammert, F., "La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación", em *Pasos*, San José de Costa Rica 1992.
- Houtart, F., "A mundialização da economia", em *Cadernos de Fé e Política*. nº 11, 1994, 59-82.
- Kurz, R., *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernen-Sozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt, Vito von Eichborn Verlag 1991.
- Ingelhardt, R., *Sociopolitical change in global perspective: Preliminary findings from the 1990 World Values Survey*. Institute for Social Research, University Michigan 1990.
- Morin, E., *Terre-patrie*, Paris, Seuil 1993.
- Petrella, R., *The globalization of technological innovation*, Bruxelles, FAST 1992.
- Robin, J., *Changer d'ère*, Paris, Seuil 1989.

Rebeldías del nuevo milenio

Rebellionsness in the New Millenium

Ana Esther CECEÑA

Instituto de Investigaciones Económicas.

Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN

La revista *ESPACIOS* del Centro de Investigaciones para el Desarrollo (CINDES), de Quito, Ecuador, ha tenido la gentileza de ofrecernos para su publicación una serie de entrevistas inéditas realizadas a destacados investigadores de las ciencias sociales, la política y la filosofía, acerca del presente histórico de las sociedades latinoamericanas. El objetivo de estas entrevistas es abrir una discusión teórica y práctica sobre la participación de los nuevos actores sociales en los liderazgos políticos y civiles de una sociedad latinoamericana que sigue enfrenta por el conflicto de la desigualdad, la exclusión y la injusticia social. La construcción y representación de la realidad pasa necesariamente por una reflexión donde la teoría y práctica del conocimientos inevitablemente deben ser contrastadas a través de las institucionalidades del poder.

Palabras clave: Sociedad, movimientos emergentes, crítica capitalista, América Latina.

ABSTRACT

The journal *ESPACIO* of the Development Research Center (CINDES), in Quito Ecuador, has been kind to offer us the publication of a series of un-edited interviews made with outstanding researchers in social sciences, politics and philosophy, related to the historic present of Latin American societies. The objective of these interviews is to open theoretical and practical discussion as to the participation of new actors in political and civic leadership in Latin American society which continues to be confronted with inequality, exclusion, and social injustice. The construction and representation of reality must necessarily undergo reflection especially where theory and practice of knowledge are contrasted through the institutionalization of power.

Key words: Society, emergent movements, capitalist criticism, Latin America.

Revista ESPACIOS:

i) *¿Qué perspectivas se estarían abriendo con la ampliación del espectro de la participación social, dado que a los actores tradicionales se sumaría ahora otros nuevos y muy variados?*

ii) *¿Cuáles son los aportes y limitaciones de los proyectos históricos, así como de las nuevas alternativas?*

iii) *¿En este heterogéneo y complejo escenario, cuáles serían los retos y roles de los partidos de izquierda y de los movimientos tradicionales?*

iv) *¿Reconocemos que estaríamos en un nuevo auge de las luchas sociales en América Latina, que parecería desbordar cualquier predicción o análisis, cuáles serían las particularidades de éste en comparación con otros momentos similares del pasado?*

RESISTENCIAS DEL NORTE Y DEL SUR

El extremismo con el que en la fase neoliberal se impulsó la implantación de relaciones de mercado en todos los ámbitos de la vida social, rompiendo la demarcación entre producción y consumo, trabajo y recreación, público y privado, fábrica y sociedad, y el alcance universal de este proceso articulador-fragmentador, globalizador-atomizador, hizo emerger desde todos los poros del sistema de dominación así creado un sinnúmero de inconformidades, resistencias y rebeldías que han ido reconociéndose entre sí y estableciendo espacios comunes (Ceceña, 1996).

La irrupción de la dominación capitalista en los ámbitos de construcción de la subjetividad y la cultura exacerbó y puso en evidencia conflictos e insumisiones que habían resistido diferentes formas de explotación -sin redimir sus espacios propios de socialidad y generación de identidades e imaginario-, creando las condiciones de articulación de rebeldías y luchas por la libertad, por la autonomía y autodeterminación, por la diferencia, por la subjetividad y, sobre todo, la intersubjetividad, y la creación de colectivos de reconocimiento mutuo en los que todos “somos iguales porque somos diferentes” (CCRI-CG del EZLN, 1996).

La transgresión de la *fábrica* como ámbito de circunscripción de la explotación; la ampliación de los procesos de trabajo hacia las otras dimensiones de la vida social; el salto de calidad en los procesos de trabajo hacia la apropiación/objetivación no sólo de los saberes en sentido general sino particularmente de los procesos de trabajo mentales; y la dimensión alcanzada por la polarización social, complejizan la conflictiva social y la dinámica de la dominación, de manera que la relación trabajo asalariado-capital es insuficiente para aprehender la dialéctica y significación(es) de las relaciones sociales.

No bastan los mecanismos económicos de subordinación para garantizar el funcionamiento de la maquinaria social capitalista. Puesto que ni el desarrollo tecnológico ni el incremento en las capacidades productivas conduce a un aligeramiento general de los apremios materiales sino a su contrario, la expropiación de capacidades políticas, y de la política misma, forma parte insoslayable de la pervivencia de la sociedad, tal y como ha sido históricamente diseñada por el capital. La conculcación del imaginario libre, autónomo, diferente, libertario, es, en el mismo sentido, soporte de una legitimación que suplanta la perti-

nencia con silenciamientos, e instrumento de contención de la creatividad y vitalidad del colectivo social.

La dificultad de subordinar la subjetividad, el enfrentamiento de un proletariado crecientemente diverso y versátil y la insustentabilidad orgánica de un sistema de dominación que, en el momento de un nuevo despliegue de sus fuerzas concentradoras y expropiadoras, sólo crea destruyendo, que se sustenta en la negación del *otro* y que por tanto es incapaz de superarse a sí mismo, han sido causa de un afloramiento de resistencias que ocurre simultáneamente en todo el planeta.

Con muy distinto carácter, en este gran momento de insubordinación confluyen movimientos que, en la medida que inscritos en una realidad contradictoria, en algunos de sus trazos parecen marchar en sentido contrario.

LAS DIVERGENCIAS

1. Algo que aparece como una diferencia epistemológica con profundo sentido político de los movimientos de lo que de manera abusivamente esquemática se entiende como los del norte y del sur (o del primer y tercer mundo), es su posicionamiento en torno a la globalización y a sus instituciones¹, en un caso, y en torno al neoliberalismo, en el otro. Con variantes que los entrelazan, sin duda, las pistas corren por caminos que podrían llegar a ser divergentes, por lo menos en sus expresiones más visibles. En un caso el énfasis se pone en los sistemas de regulación y en el otro en las premisas fundacionales de la sociedad capitalista sin que el tránsito entre estos dos niveles haya sido hasta ahora objeto de preocupación o elaboración por ninguno de los movimientos involucrados.

2. Un segundo campo de identificación-diferenciación de gran importancia de estos movimientos es su vínculo con el territorio.

Por el lado de lo que se designa como mundo subdesarrollado o tercer mundo, la insu-misión en términos generales corre por el rumbo de la resignificación de la territorialidad y del territorio como espacio de constitución de la cultura y del sentido de la vida, y apunta hacia uno de los límites absolutos de la mercantilización.

En cambio cuando se observan los movimientos *del norte*, su perfil indica una marcada inclinación hacia la *desterritorialización*, sus demandas competen o bien a normatividades internacionales o bien a reivindicaciones ciudadanas de carácter general y por lo tanto desregionalizadas. Parecen contener incluso un deliberado rechazo a la territorialización pues se asume como *sujeción* a la Nación.

1 Salvando el manejo deliberado de la prensa para calificar estos movimientos de retrógradas del que alerta atinadamente Houtart (2001), la enorme diversidad de este movimiento lo ha llevado a enfocar el consenso o las alianzas en algunos puntos básicos. Dentro de éstos destaca la constante alusión a la globalización, a la que generalmente se le agregan algunas especificaciones adicionales, según los casos. En este sentido, se ha empezado a hablar de la globalización “que no queremos” y la “que sí queremos”, intentando destacar la importancia de los encuentros internacionales y la articulación mundial de las luchas (George, 2002). Esto no resuelve el problema de perspectiva, desde mi punto de vista, y quizá complica más la percepción. *Globalización* es una categoría imprecisa y poco rigurosa, cierto, pero que ha sido utilizada específicamente para aprehender (y legitimar) el proceso capitalista de reorganización mundial, atendiendo especialmente a su soporte tecnológico.

3. La subjetividad de estos movimientos se construye, en un caso, *desde* lo occidental y, en el otro, *desde la resistencia* a lo occidental –si bien entendiéndose a sí mismos como parte de un mestizaje cultural muy complejo.

Se equivocaron hace 500 años diciendo que nos descubrían. Como si hubiera estado perdido el otro mundo que éramos.

Se equivocaron llamando “civilizar” a la acción de destruir, de matar, de humillar, de perseguir, conquistar, someter.

Se equivocaron cuando a matar un indio le llamaban “evangelizarlo”. Se equivocan cuando a este asesinato hoy se le llama “modernizarlo”.

Para ellos, nuestras historias son mitos, nuestras doctrinas son leyendas, nuestra ciencia es magia, nuestras creencias son supersticiones, nuestro arte es artesanía, nuestros juegos, danzas y vestidos son folklore, nuestro gobierno es anarquía, nuestra lengua es dialecto, nuestro amor es pecado y bajeza, nuestro andar es arrastrarse, nuestro tamaño es pequeño, nuestro físico es feo, nuestro modo es incomprensible. (CCRI-CG del EZLN, 9/03/2001).

Ambos imbuidos en una dinámica de conjunto que los involucra: la de un sistema de organización y dominación social universal, sus bases de resistencia no obstante son culturalmente muy distantes. Sometidos a una misma realidad de explotación, se encuentran insertos en relaciones de opresión muy diferentes en las que el racismo es, sin duda, el elemento diferenciador de mayor peso.

4. Los interlocutores de las iniciativas de lucha en los escenarios del norte son los Estados o las instituciones supraestatales de regulación y una parte importante de las reivindicaciones se posiciona en torno a ellos: “por la cancelación de la deuda de los países del tercer mundo”; “contra el tratado de regulación de la propiedad intelectual”; “por la prohibición de los productos transgénicos”; e incluso “por la desaparición de la OMC” (Houtart, 2001; Seoane y Taddei, 2001; Cockburn y St. Clair, 2001, entre los más destacados).

En los escenarios del sur, en cambio, parece estar ocurriendo un desplazamiento de interlocutores. La apelación al Estado nacional, por la que transitaban regularmente también los reclamos al FMI o al Banco Mundial, parece estar reorientando ante la demostración reiterada de que este Estado es incapaz de defender a sus pueblos contra el *imperialismo*, como en otros momentos se pensaba, porque forma parte de las instituciones reguladoras y disciplinadoras de un sistema que, si bien se presenta bajo una polarización regional muy marcada, es un sistema de dominación en el que “todos los Estados se enfrentan a toda la gente”, como bien afirman Holloway y Peláez (2002). Los nuevos interlocutores están en la calle y, sobre todo, en la lucha; los nuevos interlocutores son todos los *otros*: los explotados, los excluidos, los sin tierra, sin techo, sin partido, sin voz y sin rostro. Los que no están, ni pueden estar, en las instituciones del poder. No se llama a las instituciones a establecer reglas menos injustas o a escuchar los reclamos de la población sino se llama a la sociedad –en el caso del movimiento zapatista a la *sociedad civil*– a organizarse para crear otro tipo de institucionalidad, para inventar otras formas de organización social y para no aceptar la sumisión en ningún terreno, en ningún lugar.

CONCIERTO O CAOS

Hasta aquí hemos recogido algunos de los rasgos generales de lo que se podría dibujar como los movimientos del *norte* y del *sur*, usando esta frontera con más reservas que convicción. Sin embargo, cabe decir que al hacer esto se está pensando en movimien-

tos de muy distinto carácter. En grandes líneas, se puede decir que la misma realidad polarizada y cargada de antagonismos, que ha permitido al capitalismo sostenerse como sistema de dominación, explica la variedad. No obstante, la variedad proviene, también, de las diversas construcciones culturales de los pueblos conquistados, sometidos, pero no vencidos por ese sistema universal. Aparecen en el escenario, entonces, movimientos que podrían denominarse *ciudadanos*, junto con otros que emergen de confrontaciones sociales, culturales, étnicas y, evidentemente, políticas, mucho más profundas y que, en la mayoría de los casos, han aparecido como movimientos armados o *revolucionarios*, expresamente antisistémicos.

En realidad el espectro es muy diverso y matizado y, con mayor o menor cercanía, hay una especie de *continuum* que permitiría ir construyendo los hilos para presentarlos como lo que realmente son: parte de una misma historia de insubordinaciones y rebeldías, de resistencias y utopías; parte de la misma construcción civilizatoria para el mundo del futuro; portadores de una indisciplina que se reconoce en el *otro* por la diferencia y la fascinación de un mundo en el que todos los mundos sean posibles, es decir, de una indisciplina contra la negación.

Pero ser parte de una misma historia, que es el primer reconocimiento para emprender una lucha compartida, es al mismo tiempo develación de la complejidad que supone construir una utopía a la medida de los desafíos del futuro: donde la diferencia sea el principio de unidad y una nueva cultura política sustituya las relaciones de poder por relaciones de respeto y dignidad.

Y *armar* esta historia no es un desafío para el investigador de cubículo sino para los propios movimientos, para los investigadores-luchadores, para los pensadores críticos, artesanos y sustancia de la construcción de esta utopía, para quienes hacen teoría en el proceso de lucha y revolucionan el proceso de reflexión.

LOS DESAFÍOS DEL NUEVO ESCENARIO MUNDIAL

Estos movimientos apenas empiezan a aflorar y a reconocerse después de las grandes transformaciones mundiales derivadas, por un lado, de la instauración de un nuevo paradigma tecnológico y de la reorganización de los procesos de trabajo que llevó tanto a su desmembramiento geográfico, como a la informalización de las relaciones laborales y al propiciamiento de flujos crecientes de trabajadores transhumantes; y, por el otro, de la derrota de las experiencias socialistas y de la consiguiente pérdida de referentes, tanto de sus adeptos como de sus críticos, dentro del amplio campo de las izquierdas. Fue necesario volverse a encontrar, volverse a identificar entre sí frente a una situación de disciplinamiento social y explotación del trabajo completamente modificada.

Los sindicatos existentes habían sido derrotados de antemano con la renovada movilidad y versatilidad de los procesos de trabajo; la informalización laboral mutiló de golpe las conquistas materiales y políticas de las organizaciones obreras; la fragmentación y diversidad interna del proletariado limitaba drásticamente sus posibilidades de organización; la utopía socialista fue seriamente dañada; la historia fue anulada como referente mediante el manejo tecnológico del tiempo y el espacio; y se indujo una pérdida general de sentido de realidad a través de la tecnología de la virtualidad.

Fue necesario tiempo, fue necesario escuchar voces que venían de lo más profundo de la sociedad, fue necesario repensarse para empezar a reconstruir las utopías, que no son sino los caminos de la emancipación.

Y todo eso empezó a ocurrir antes del 11 de septiembre de 2001. Inició, con una sorprendente síntesis de las herencias libertaria y socialista con las experiencias de resistencia de los pueblos americanos originarios, un 1° de enero hace 8 años en que indígenas del su-reste mexicano levantaron sus armas, pero sobre todo su voz, en contra del primer tratado neoliberal de integración -antecedente de la unión continental que se promueve con el ALCA. De ese primer llamado a recuperar la dignidad y la esperanza hasta el segundo Foro Social Mundial de Porto Alegre los movimientos sociales han crecido y han fortalecido los puentes que los comunican. Las diferencias entre ellos son enormes, mucho más que las similitudes, pero están empezando a entenderse como fragmentos de una gran historia y una utopía colmada de sentidos, y están empezando a medir sus posibilidades y a construir su propia idea de futuro.

No hay nada que amenace más la continuidad del sistema de dominación que la expansión de la subjetividad (de las subjetividades). Por supuesto no un ataque a las torres gemelas.

La preeminencia de la dimensión político militar en el aseguramiento del sistema de poder y de su regulación hegemónica, notable después del 11 de septiembre, no es una respuesta a los atacantes de las torres sino a ese colectivo humano, informe pero decidido, que está empezando a subvertir el llamado *orden mundial* (Holloway y Peláez, 2002).

El capitalismo está preparado para la guerra, para la competencia y la utilización/negación del *otro*, no para la democracia. Mientras más se desarrolla, más polariza; mientras más exitoso, más excluyente. Por eso se ha vuelto insustentable; por eso mutila, acota y deslegitima la política.

La guerra iniciada en Afganistán es simultáneamente una arena de reforzamiento de la hegemonía estadounidense y una campaña de disciplinamiento general a las condiciones del ejercicio del poder en el mundo. El enemigo somos todos. Afganistán es todo el planeta.

Ante esta situación y considerando la despiadada acumulación de recursos bélicos, económicos e ideológicos del sistema de dominación encabezado por Estados Unidos, los desafíos de ese gran movimiento en ciernes son muchos. Entre todos ellos, tres son especialmente importantes para no cancelar la posibilidad de desplazar los horizontes en pos de la utopía y empezar a establecer las condiciones para la deconstrucción de la dominación:

1. No dejarse arrastrar hacia la guerra, entendiendo que es la herramienta del poder para someter la creatividad, la capacidad de autodeterminación y la politicidad de los colectivos humanos. La guerra no es ni puede ser el espacio de la libertad. Tener la capacidad y la sensibilidad para resignificar la democracia como espacio de ejercicio de la diferencia, la intersubjetividad y la libertad; para evadir la dinámica destructiva de la competencia creando espacios de reconocimiento -y no criminalización- de las diferencias, recuperando así la política y su contenido ético como ámbito de despliegue de la intersubjetividad social, que impida reproducir las relaciones de poder en cualquier sentido.
2. Poder asumir la historicidad del capitalismo para descolonizar/emancipar el pensamiento (la *praxis*) en contenidos y formas, construyendo, colectivamente, la utopía de un *otro mundo* sobre bases epistemológicas nuevas, aunque enraizadas en la(s) historia(s) y en la(s) cultura(s). La inventiva social proviene de experiencias más ricas y diversas que las acotadas por el capitalismo, el desafío consiste en dejarlas salir sin fundamentalismos de ningún tipo, en no oponer al pensamiento único neoliberal otro pen-

samiento único. Ni mantener encerradas las expectativas sociales dentro del estrecho marco del capitalismo, ni incurrir, en el exceso, en la creación de nuevas *otredades*².

3. No pretender la derrota del sistema de poder mimetizándose con él. Lograr crear, teórica y prácticamente, una cultura del respeto a la diferencia que realmente permita ir construyendo el mundo que todos queremos, que no es el de nadie en particular.

...hoy (...) ha llegado la hora de romper el silencio, de romper los muros y las cadenas de injusticias.

Los sin voz y los sin rostro, tendrán por fin el rostro y la palabra que resonarán en todos los rincones de la tierra.

Comandante David, EZLN

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CCRI-CG del EZLN (1996), “Discurso inaugural de la Mayor Ana María” (Encuentro Intercontinental Por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo), en *Chiapas 3*, México, ERA-IIEc.
- CCRI-CG del EZLN (28/03/2001), extracto del discurso del Comandante David en el Congreso de la Unión, en *Chiapas 11*, México, ERA-IIEc.
- CCRI-CG del EZLN (9/03/2001), extracto del discurso del Subcomandante Insurgente Marcos en Milpa Alta, en *Chiapas 11*, México, ERA-IIEc.
- Ceceña, Ana Esther (1996) “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en *Chiapas 2*, Ed. ERA-Instituto de Investigaciones Económicas, México.
- Cockburn, Alexander y Jeffrey St. Clair (2001), “El nuevo movimiento. Por qué estamos peleando”, en José Seoane y Emilio Taddei (Comps), *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*, CLACSO, Buenos Aires.
- Holloway, John y Eloísa Peláez (2002), “La guerra de todos los Estados contra todos los pueblos”, en Ana Esther Ceceña y Emir Sader (Coords), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, CLACSO, Buenos Aires.
- Houtart, Francois (2001), “La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo”, en José Seoane y Emilio Taddei (Comps), *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*, CLACSO, Buenos Aires.
- Seoane, José y Emilio Taddei (2001), “De Seattle a Porto Alegre. Pasado, presente y futuro del movimiento anti-mundialización neoliberal”, en José Seoane y Emilio Taddei (Comps), *Resistencias mundiales [De Seattle a Porto Alegre]*, CLACSO, Buenos Aires.

2 “...antes de que nuestros primeros padres y abuelos sufrieran la invasión y la conquista española, los que habitaban estas tierras mexicanas y americanas, eran ya pueblos y naciones con largas historias y experiencias, con avances en conocimientos técnicos y científicos, contaban con sus propias organizaciones políticas, militares, sociales, culturales y religiosas. Se gobernaban con inteligencia y sabiduría indígenas. Eran pueblos y naciones conocedores de la vida, la ciencia y el universo; pueblos y naciones que cuidaban y amaban la tierra, el agua y toda la naturaleza con quienes se relacionaban. Tenían sus propias leyes, sus gobernantes, sus grandes sacerdotes, sus dioses, sus templos, sus palacios y su ejército”. (CCRI-CG del EZLN, 28/03/2001).

Instituto de Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz

IRIPAZ: Institute for International Relations
and Research on Peace

Leonel PADILLA

Guatemala, Ciudad de Guatemala

RESUMEN

Los estudios sobre la paz es la principal respuesta para resolver los problemas del conflicto social. La nueva forma de la democracia política requiere de la participación de una ciudadanía basada en la tolerancia y la no violencia. El presente histórico que vive la humanidad, nos hace ese reclamo. Esta es la razón por la que cada vez más debemos procurar un mundo pacificado. Los esfuerzos no pueden ser aislados. El IRIPAZ, es un espacio abierto a este proyecto de nueva sociedad. Sumemos nuestras voluntades para crear una democracia para la diversidad.

Palabras clave: Estudios sobre la paz, instituciones, publicaciones.

ABSTRACT

Studies on peace is the principal answer to resolving problems of social conflict. New forms of political democracy require the participation of citizens based on tolerance and non-violence. The historic present being experienced by humanity makes this demand. This is the reason why we must procure a peaceful world. Efforts cannot be isolated. IRIPAZ is an open space for the projected new society. We must unite our wills to create a democracy in diversity.

Key words: Studies on peace, institutions, publications.

¿QUÉ ES EL INSTITUTO?

El Instituto de Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz (IRIPAZ), es una organización no lucrativa de interés social con fines de estudio académico para fortalecer la paz, la democracia y la concordia entre naciones y pueblos. El Instituto ha formalizado su personería jurídica bajo la figura de *fundación* según acuerdo gubernativo 36-97. Es miembro de la International Peace Research Association (IPRA), participa en una red de intercambio académico, El Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz (CLAIP). Forma parte de la Asociación Guatemalteca Pro Naciones Unidas (AGNU), y de la World Federation of United Nations Associations (WFUNA).

Tiene como objetivos dar formación y realizar investigación académica sobre:

1. Los conflictos, la mediación, la teoría y la práctica de su manejo y resolución.
2. El establecimiento, sostenimiento y construcción de la paz nacional y regional.
3. Las relaciones Internacionales, la estructuración mundial del poder y la política exterior.
4. El fortalecimiento de la democracia y los Derechos Humanos.

Para ello implementa la divulgación apropiada de valores y conocimientos mediante seminarios, conferencias y publicaciones. Con el ánimo de atender al interés público ciudadano, en su calidad de entidad de servicio, concursa para las propuestas de proyectos de beneficio social, formativos, de incidencia y a requerimientos de asesoría, consultoría y participación.

DESCRIPCIÓN

IRIPAZ cuenta con dos investigadores asociados, una secretaria y un asistente administrativo; este personal varía conforme los proyectos se inician y concluyen. unas oficinas con 6 espacios para el trabajo de gabinete. Su sede esta en la 1ra. Calle 9-52 zona 1. Se cuenta con una sala de conferencia para unas 10,12 personas y un centro de documentación con libros Y publicaciones periódicas Especializadas. Se sostiene un intercambio con Universidades, entidades homólogas y algunas Cancillerías de América Latina, España y otras partes del mundo.

En años recientes nuestros recursos se focalizaron en un plan de trabajo sobre la Construcción de una Ciudadanía Multicultural Democrática. Conjuntamente con AGNU, en un programa de apoyo a las organizaciones de la sociedad civil para alcanzar la incidencia de sus objetivos en la esfera gubernamental. Así, se efectuaron algunos simposios en el 2001 sobre política fiscal, problemática tributaria y apoyo al Estado de Derecho. En la actualidad se ejecuta una consultoría y proyecto de investigación para OIT.

TRAYECTO TEMPORAL

IRIPAZ fue fundado en Febrero de 1991 por iniciativa del Dr. Luis Alberto Padilla. Desde entonces el Instituto ha ejecutado diversos proyectos formativos y planes de trabajo encaminados a la consolidación de la democracia del proceso de paz en Guatemala y en la región. A todo lo largo de este trayecto contó con el apoyo de Föreningen Örsjängarden (AGNI) de Upsala. Dentro de estos programas de trabajo cabe mencionar,

- *La organización del I Congreso Latinoamericano de Investigación para la Paz y las Relaciones Internacionales*. Este evento contó con el concurso de las Universidades Rafael Landívar y San Carlos de Guatemala en el año 1995. Una selección de ponencias presentadas en este congreso se publicó a finales de ese año. Se

contó con la participación de más de 200 académicos de la región y del país, entre los cuales algunos grandes maestros sobre la temática.

- *Proyecto de formación ciudadana para la democracia*. Bajo el auspicio de la organización de Estados Americanos en 1996 se llevó a cabo un programa de cursos formativos en democracia y resolución constructiva de conflictos en Cobán, Totonicapán, Chiquimula y Quetzaltenango.
- *Formación en derechos humanos y habilitación para el servicio exterior*. Conjuntamente con la universidad Rafael Landívar se realizó un programa pionero en capacitación sobre los convenios internacionales en esta materia y en implementación de programas para la Escuela de Diplomacia y la carrera respectiva.
- *Programa la voz de los niños*; esta iniciativa tubo a su cargo una formación en ciudadanía y cultura de paz encaminada a el sector infantil. Se organizaron varios eventos públicos, radiales y se logro la concurrencia de algunos infantes a encuentros en Europa.
- *Fortalecimiento de la identidad cultural de los pueblos del Lago Atitlán*. Se llevó a cabo este programa de investigación etno-lingüística, recuperación de la memoria y la tradición, contando con agentes de la comunidad y maestros de educación bilingües; el mismo dio como resultado una colección de libros que ha tenido muy buena acogida.
- *Dialogo Inter-cultural*. A lo largo de 1997-1999 se abordó la problemática nacional del conflicto inter-étnico, buscando fortalecer los sentimientos de pertenencia y la confluencia constructiva de iniciativas. Este programa propició el encuentro entre personas con identidades culturales diversas y la comprensión de la problemática de edificar una nación compartida, que cuente con el acuerdo y aceptación de los pueblos y ciudadanos involucrados.
- *Dialogo Civil Militar*. En atención a la necesidad nacional de buscar el acercamiento entre la partes protagónicas del conflicto armado este sub-programa (1995-2000) realizó un conjunto de encuentros, talleres formativos y conferencias sobre las nuevas funciones de la institución armada en una sociedad democrática.
- *Sensibilización y formación popular en cultura de paz*. Con el apoyo de la Universidad para la Paz de ONU, con sede en Costa Rica, se trabajó en un programa de educación política informal en el municipio de Mixco y ciudad capital. Se elaboró un material didáctico audiovisual y se realizaron varios talleres con escolares, mujeres y pobladores.
- Finalmente puede mencionarse la presencia de Iripaz a lo largo de los últimos años, en diversos seminarios de trabajo y comisiones nacionales e internacionales. Dentro de ellos a título de ejemplo: comisión de expertos sobre Misiones de Paz de Naciones Unidas, (Informe Brahimi); Universidad de Belgrano, Buenos Aires, (2001); Consejo Latinoamericano de investigadores para la Paz en Cuernavaca (2000); Políticas Regionales para la Paz en el Mundo, UNESCO, PARIS (2000). También se ha brindado apoyo y participación a seminarios de trabajos convocados por diversas organizaciones nacionales.

DIRECCIÓN ÚTIL

1ª calle 9-52 Zona 1. Teléd: 502-232-8260, 259-0421, 253-1532. Telefax: 502-253-6635. Ciudad Guatemala, Guatemala. E-mail: iripaz@internetdetelgua.com.gt

PUBLICACIONES

- IRIPAZ ha editado la revista *Estudios Internacionales* desde 1991. Esta recoge los resultados del trabajo de investigación y difusión. Han salido al público 22 volúmenes. (Promedio 160 p. c/u)
- Construcción de la Paz, Cultura de Paz y Democracia. I Congreso Latinoamericano de Relaciones Internacionales e Investigaciones para la Paz.* Iripaz, Guatemala, Noviembre 1995 (725 p.)
- Padilla Leonel Eduardo. *Ética y Democracia. Ensayos de Filosofía Política.* 1996 OEA, Iripaz (365 p.)
- Luis Alberto Padilla. *Teoría de las Relaciones Internacionales. La Investigación Sobre la Paz y el Conflicto.* Iripaz Guatemala, 1992 (380 p.)
- Fernando Gonzáles Davison. *Guatemala, Política Exterior. Historia y Nuevas Estrategias.* Servi prensa febrero 2002
- Jesús García Ruiz. *Historias de Nuestra Historia.* Col. Palabras del Venado, Iripaz Guatemala, 1992
- Iripaz. Col. *Cooperación y Paz. Cronologías de los Procesos de Paz. Guatemala y El Salvador.* Vol.I-II. Iripaz Guatemala, 1991 (190 p.)
- Sergio Parrilla. *Sistema Electoral Guatemalteco. Legislación Nacional e Instrumentos del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.* Iripaz-OEA 1996.
- Carlos Ochoa (Coor.). *Los Contextos Actuales del Poder Local. Gobernabilidad y Municipalismo.* Iripaz -F Ebert St. Col. Palabras del Venado Guatemala, 1993 (152 p.)
- C. Ochoa y F. A. Pacay. *Los Comités Cívicos. Gestión Local de la Acción Política.* Col. Palabras del Venado. Iripaz, OEA, F. Ebert 1995.
- C. Ochoa. *Guía para el análisis y Mediación de Conflictos.* Iripaz 1991.
- Armando Pacay. (Coor.) *Negociación y mediación en Conflictos Municipales.* Iripaz-OEA 1995.
- Herbert Ortega. *Guía para el Análisis y Mediación en la Resolución de Conflictos.* Iripaz-OEA 1995.
- La Democracia y el Debate Político Contemporáneo.* Iripaz-OEA 1995.
- Moral Ciudadana para Una Cultura Democrática.* Iripaz-OEA 1995.
- Francisco Márquez. *El Porvenir de la Democracia en Guatemala.* Iripaz-OEA 1996.
- Claudia Samayoa. *Democracia, Libertad e Igualdad.* Iripaz-OEA 1995.
- Prudencio García, G. Aguilera, Edgar Ponce H. Gramajo, Oscar Menjivar, (y otros) *La Función del Ejército en una Sociedad Democrática Documentación del Ciclo de Seminarios sobre Relaciones Cívico-Militares 1994-199* Iripaz, Fund. Naumann y Fund. Desarrollo Institucional D.I.G. Guatemala, 1995 (173 p.)
- Guillermo Pacheco (Comp.). *Las Relaciones Cívico-Militares en los Umbarales del Siglo XXI.* Iripaz, Fundación Naumann, Guatemala, 1999 (173 p.)
- Perla Petrich y F. A. Pacay (Coor.) *Vida de los Ancianos del Lago de Atilán Vida de las Mujeres del Lago de Atilán. Pueblos y Santos del Lago de Atilán. Literatura Oral del los Pueblos del Lago de Atilán La Educación de los Pueblos del Lago de Atilán.* Cholsamaj Ediciones, Guatemala, 1997.